

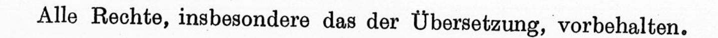
TRÜBNERS PHILOLOGISCHE BIBLIOTHEK
BAND 11

ALTGERMANISCHE KULTURPROBLEME

VON

FRANZ ROLF SCHRÖDER

1929
WALTER DE GRUYTER & CO.
vormals G. J. Göschensche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.
BERLIN W 10 UND LEIPZIG



Druck von R. Wagner Sohn in Weimar

Vorwort.

In diesem Buche habe ich Probleme wieder aufgenommen und weiterzuführen versucht, die ich bereits in meinem „Germanentum und Hellenismus“ (Heidelberg 1924) behandelt habe. Die neue Arbeit ist jedoch durchaus selbständig und in sich abgeschlossen. Sie ist aus Vorträgen entstanden, die ich in Ansbach und Halle a. d. S. gehalten habe und die z. T. unverändert in das Buch eingegangen sind. Hier und da habe ich etwas weiter ausgeholt und Dinge gesagt, die dem Germanisten ganz geläufig und selbstverständlich sein dürften, aber bei einem Gebiet, das auch Vertreter anderer Wissenschaften zur Mitarbeit bedarf, war es nicht nur unvermeidlich, sondern geradezu dringend geboten.

Aus mancherlei Gründen hat sich das Erscheinen des Büchleins um mehr denn Jahresfrist verzögert, doch habe ich alle mir erreichbare Literatur nach Möglichkeit noch hineingearbeitet. Diese oder jene Ungleichheit bitte ich in Anbetracht der besonderen Verhältnisse nachsichtig beurteilen zu wollen. Zum Schluß möchte ich meinem verehrten Kollegen, Herrn Geheimrat Jiriczek, für seine stete und rege Anteilnahme an allen hier behandelten Fragen auch hier von Herzen danken.

Würzburg, den 22. Oktober 1928.

Franz Rolf Schröder.

Inhalt.

I.

„In den historischen Wissenschaften“, schreibt Jacob Grimm einmal, „wechseln zwei Richtungen ab, die sich gegenseitig steuern, die Neigung: streng zu beobachten mit der andern: frei zusammen zu verbinden. Jede gewährt ihren Vorteil und jede leidet an den Unvollkommenheiten aller menschlichen Arbeit. In der Mythologie mag es die rechte Stunde sein, wieder auf Beschränkung zu dringen“[1]). — Diese Worte schrieb Jacob Grimm im Hinblick auf die Forschungen eines Kanne, Görres oder Friedrich Heinrich von der Hagen, und sie bedeuten eine völlige Abkehr von den zumeist wildphantastischen und spekulativen Schriften dieser Gelehrten, denen er selbst in seinen Jugendarbeiten gehuldigt hatte.

Es sind bald hundert Jahre seit dem ersten Erscheinen seiner „Deutschen Mythologie“ verflossen, durch die Jacob Grimm die germanische Religionswissenschaft eigentlich erst begründet und geschaffen hat. Hier, in seiner „Deutschen Mythologie“ von 1835 erweist er sich in der Beschränkung als Meister. Als erster hat Jacob Grimm in diesem Werke das gesamte ihm zugängliche Material in einer Reichhaltigkeit und Fülle ausgebreitet, die seine Deutsche Mythologie auch heute noch unent-

1) Wilhelm Scherer, Jacob Grimm 2. Aufl. Berlin 1885, S. 273.

behrlich macht, und er zeigt sich abhold jedweder in die Fernen aller Völker und Zeiten schweifenden Spekulation der romantischen Liebhaber deutscher Mythologie, die ohne die mindesten Fachkenntnisse auf dem engeren Gebiete waren, ja diese auch noch gar nicht einmal haben konnten.

Aber in den historischen Wissenschaften, sagt Jacob Grimm, wechseln zwei Richtungen ab. Und war es damals verfrüht, sich sogleich an die großen, zusammenfassenden Fragen heranzuwagen, ehe die dringende Einzelarbeit geleistet war, so erscheint es jetzt als unumgängliche Notwendigkeit. Nach einem Jahrhundert ernster und strenger analytischer Forschung, die sich bemühte, möglichst alles aus dem eigenen jeweiligen Gebiete heraus zu erklären, hat man jetzt doch immer klarer erkannt, daß wir so nicht weiterkommen, wenn jedes Fach sich auf sich selbst beschränkt. Wir müssen uns wieder aus der Isolierung herauswagen, wie ich schon in dem Vorwort zu meinem „Germanentum und Hellenismus“ sowie in meiner soeben erschienenen Schrift zur „Parzivalfrage“ nachdrücklich betont habe[1]). — Und wir machen uns an die Untersuchung, indem wir der eingangs zitierten Worte des Altmeisters gedenken, daß jede Richtung an den Unvollkommenheiten aller menschlichen Arbeit leide.

1) F. R. Schröder, Germanentum und Hellenismus, Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte, Heidelberg 1924, S. Vf. und Die Parzivalfrage, München 1928, § 1.

II.

In der zünftigen germanistischen Wissenschaft hatte sich mehr und mehr die Meinung festgesetzt, als sei die germanische Religion völlig selbwachsen und unberührt von allen äußeren Einflüssen, wie die Germanen selbst nur *sui similis*. Nicht zum wenigsten hat Karl Müllenhoff zur Ausbildung dieses Dogmas beigetragen durch seine leidenschaftliche, von wahrem Furor Teutonicus beseelte Fehde mit dem großen norwegischen Gelehrten Sophus Bugge. Dieser hatte in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in seinen aufsehenerregenden „Studien über den Ursprung der nordischen Götter- und Heldensagen“ die kühne These aufgestellt, daß ein großer Teil der nordischen Überlieferung christlichen oder antiken Ursprunges sei, und Bugge dachte sich als Vermittler irische Mönche und deren Zöglinge, die den nordischen Wikingern auf den britischen Inseln die Geschichten erzählt hätten.

Es war nicht allzuschwer, die Buggeschen Ausführungen im einzelnen zu widerlegen, und heute besteht auch kaum ein Zweifel mehr, daß sein Weg nicht gangbar ist. Aber mit der Ablehnung der Buggeschen Beweisführung war die grundsätzliche Möglichkeit fremder Einflüsse auf die germanische Religion keineswegs aus der Welt geschafft, und die Zahl derjenigen Gelehrten, die solche fremden Einwirkungen anzunehmen geneigt sind,

ist in den beiden letzten Jahrzehnten beträchtlich gewachsen.

Wie bei allen anderen kulturellen Übereinstimmungen zwischen zwei oder mehr Völkern muß man auch bei solchen im religiösen Leben mit verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten rechnen: Die Übereinstimmungen können sich selbständig, unabhängig voneinander hier wie dort entwickelt haben, denn einzelnen Menschen wie ganzen Völkern sind auf gleicher Kulturstufe auch bis zu einem gewissen Grade gleiche Vorstellungskomplexe eigen. Das ist der bekannte Völkergedanke Bastians. — Die zweite Möglichkeit ist die, daß die verschiedenen Völker die betreffenden Anschauungen oder Kulturgüter als gemeinsames Erbe aus der Urzeit bewahrt haben, da sie noch ein einheitliches Volk ausmachten. — Und schließlich, drittens, können wir es mit Entlehnungen eines Volkes vom andern zu tun haben. — In jedem einzelnen Falle muß jede dieser drei Möglichkeiten erwogen werden.

Am leichtesten macht man sich die Sache, wenn man recht ausgiebig von dem Bastianschen Völkergedanken Gebrauch macht, der ja in der Tat in sehr vielen Fällen auch das richtige trifft. Er ist beliebt, da er vor dem Vorwurf vorschneller Kombinationen schützt, und er ist bequem, aber deswegen auch gefährlich, da er leicht dazu verführt, die Probleme nicht in ihrer ganzen Tiefe zu durchdenken.

Ähnlich steht es mit der Annahme der Urverwandtschaft, die aber natürlich nur in Frage kommt, wo es sich um verwandte Völker handelt. Daß sich sehr vieles auf diese Weise erklärt, steht ganz außer Frage, aber die ältere Forschung ist mit dieser Annahme viel zu

weit gegangen, insbesondere auch die vergleichende Mythologie um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, wie sie z. B., um nur den markantesten Namen zu nennen, von Max Müller in Oxford vertreten worden ist. Die Wissenschaft ist in neuerer Zeit auch vielfach von der Annahme der Urverwandtschaft zurückgekommen und neigt sich mehr der letzten Erklärungsmöglichkeit, der der Entlehnung zu.

Diese, die Entlehnungstheorie, ist nun zugleich die schwierigste von den dreien, denn vornehmlich von ihr fordert man zwingende Beweise. Aber gelingen uns solche, so werden wir dafür auch reichlich belohnt durch die vertiefte Einsicht in das vielverschlungene Gewebe der Kulturbeziehungen, und freudig wähnt der Forscher gleich der nordischen Seherin zu schauen *vítt ok um vítt of verǫld hveria.*

III.

Die Bedeutung der germanischen Völkerwanderung für die abendländische Geschichte ist allgemein bekannt. Vornehmlich gilt das für ihre politischen Auswirkungen — weniger freilich wohl für die Wandlungen in der geistigen Struktur der germanischen Völker in jenen Jahrhunderten. Bedenken wir zunächst die gewaltigen Ausmaße dieser Bewegung, die sich von der Rheinmündung bis zu den Küsten des Schwarzen Meeres erstreckt: überall auf dieser mehrere tausend Kilometer langen Strecke brechen germanische Stämme hervor. Und bedenken wir vor allem auch den riesigen Zeitraum, den die Epoche der Völkerwanderung umspannt: die Kimbern und Teutonen sind nicht die ersten Germanen gewesen, die südwärts zogen und den alten Kulturboden der Antike betreten haben. Schon weit früher, etwa um 200 v. Chr., erscheinen die Bastarnen, deren germanische Herkunft die neuesten Forschungen Rudolf Muchs[1]) erwiesen haben dürften, in den Gegenden am Pontus, und vielleicht noch früher, zuerst im Jahre 236, finden wir Teile des wahrscheinlich germanischen Alpenstammes der Gaesaten auf oberitalienischem Boden in keltischem Sold[2]).

1) R. Much, Der Eintritt der Germanen in die Weltgeschichte: Germanistische Forschungen, Wien 1925, S. 7ff. bes. S. 10ff.
2) Ebda. S. 24ff.

Im letzten Jahrhundert vor Christo schwillt dann die germanische Völkerbewegung stärker an, und einem reißenden Strome gleich ergießen sich in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung die germanischen Scharen über die weiten Gebiete des römischen Imperiums. Die Annahme ist unumgänglich, daß der germanische Mensch in dieser weit mehr denn ein halbes Jahrtausend umspannenden Zeit auch in geistiger Hinsicht starke Wandlungen durch die Antike hat erfahren müssen.

Es wird niemand bezweifeln, daß in den Wirren dieser bewegten Zeiten viele hohe Kulturwerte vernichtet worden sind, aber es wäre ebenso verkehrt zu meinen, die Germanen hätten einzig und allein zerstörend gewirkt, sie seien unempfänglich für die höheren kulturellen und geistigen Güter gewesen, die ihnen der Süden bot. Wilde Horden „blonder Bestien" würden nicht zu Staatengründungen befähigt gewesen sein, wie sie etwa die Goten am Schwarzen Meer unter Ermanerich oder in Italien unter Theoderich gewagt haben — mag auch der Römer Cassiodor der eigentliche Schöpfer und Leiter der klugen Kulturpolitik der Ostgoten gewesen sein[1]).

Bis vor kurzem herrschte in der wissenschaftlichen Literatur — und in populären Werken wohl noch heute durchgängig — so gut wie unbestritten die Lehre, daß die Jahrhunderte der Völkerwanderung eine Katastrophe für die abendländische Welt, für Europa bedeutet hätten. Diese Katastrophentheorie, wie wir sie kurz nennen

1) Vgl. Fedor Schneider, Rom und Romgedanke im Mittelalter, die geistigen Grundlagen der Renaissance, München 1926, 6. Kap.: Cassiodor S. 82ff.

können, war um die Mitte des 15. Jahrhunderts von den italienischen Humanisten ausgebildet worden, und die Autorität eines Montesquieu und Voltaire hatte dieser aus Barbarenhaß geborenen Anschauung geradezu dogmatische Geltung verschafft. Wohl wandten sich schon im 18. Jahrhundert einzelne Gelehrte dagegen, aber ihre Stimmen verhallten im Chor der andern, und erst in allerneuster Zeit ist jene Theorie endgültig widerlegt worden.

„Noch immer ist das Vorurteil nicht geschwunden", schrieb Franz Cramer noch im Jahre 1914, „als sei mit der Völkerwanderung der ganze Bau der antiken Kultur zusammengesunken, während es doch gerade die erhabene, man möchte sagen von der Vorsehung gewiesene Bestimmung des Germanentums gewesen ist, durch die halbtausendjährige enge Berührung mit dem Römertum befähigt zu werden, zugleich mit dem Weltimperium auch — wenngleich unter schweren Störungen — das Wesentliche der hellenistisch-römischen Geisteserscheinungen zu erhalten und fortzupflanzen. Der ununterbrochene Zusammenhang der abendländischen Kulturentwicklung ist ungemein viel größer, als man gemeinhin annimmt . . ."[1]).

Endgültig aber mit jener Jahrhunderte alten Lehre aufgeräumt zu haben, ist das große Verdienst des Wiener Wirtschafts- und Kulturhistorikers Alfons Dopsch. In seinem monumentalen zweibändigen Werke, betitelt „Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Caesar bis auf Karl den Großen", das wenige Jahre nach seinem ersten Erscheinen (Wien 1918—20) schon eine zweite Auflage (1923—24) erlebte, stellt Dopsch der Katastrophentheorie die Theorie von der Kontinuität der Entwicklung entgegen. In Anbetracht der Bedeutsamkeit der Probleme führe ich einige Stellen wörtlich an:

„Die frühmittelalterliche Kultur tritt nicht neu, als primitive roher Barbaren neben eine absterbende, von ihnen selbst vernichtete, oder gar an Stelle dieser auf, sondern ist ein organisch sich einfügendes Glied voller Anpassung in die Kette einer uralten, von Volk zu Volk weiter überlieferten durchlaufenden Gesamtentwicklung, an deren positiven Errungenschaften Anteil zu gewinnen, im eigensten Interesse jedes Nachkömmlings gelegen war" (I,[2] 51). „Die Vorstellung ist irrig, daß dieser gewaltige Germanisierungsprozeß von oben herab, etwa erst im Gefolge germanischer Eroberung, durch gewaltsame Unterwerfung römischer Gebiete, oder gar erst mit der Begründung germanischer Volksstaaten auf römischem Boden sich vollzogen habe. Die römisch-germanischen Mischstaaten, welche im 5. Jahrhundert in Italien, Gallien, Spanien und Afrika entstanden, sind nur der Abschluß des großen Prozesses, der lange vor Cäsar bereits eingesetzt hatte. Er erfolgte auf breitester Grundlage von unten herauf . . . Die Germanen kamen keineswegs nur als Feinde und Gegner der Römer mit diesen in Berührung, etwa nur an der Grenze, die sie bedrohten, nur als Händler am Limes, um ihre Produkte an sie zu vertauschen; sie traten nicht bloß als Soldaten in das römische Heer ein, um als Veteranen mit Land

1) Franz Cramer, Römisch-germanische Studien, Breslau 1914, S. 48f.; vgl. auch ebda. S. 29f. und bes. den Vortrag 'Römisch-fränkische Kulturzusammenhänge am Rhein' ebda. S. 239ff.

ausgestattet, im Bereich des Limes ansässig zu werden, sie fanden nicht nur Aufnahme in die römische Staatsverwaltung — zugleich, ja zuvor, eröffneten sich ihnen unzählige kleine Kanäle der privaten Haus- und Bodenwirtschaft, in der sie zur Verrichtung der gewöhnlichen Alltagsarbeit Verwendung fanden . . ." Römer und Germanen „wohnten neben- und durcheinander in ständigem Zusammenwirken zu gemeinsamer wirtschaftlicher Betätigung. Und eben damit gewannen die Germanen auch seit langem und immer wieder die Möglichkeit, römische Kultur und Technik aus der Nähe kennen zu lernen und sich selbst anzueignen" (I^2, 103f.; vgl. auch 193). „Je mehr die Ausgrabungen vorschreiten und je mehr die historische Topographie an gesicherten Zeugnissen von beiden Seiten her gewinnt, der älteren römischen und der späteren germanischen Periode, desto mehr erscheint die Kluft, welche vordem beide zu trennen schien, überbrückt, desto deutlicher tritt die Kontinuität der Entwicklung mitten durch die Sturm- und Drangperiode der viel berufenen ‚wilden Völkerwanderungszeit' auf weite Strecken immer wieder hervor" (I^2, 106). — Und in einem Vortrage, in dem Dopsch seine Grundauffassung kurz und klar zusammenfaßt, heißt es: „Gerade diese Übergangszeit vom 2. bis 5. Jahrhundert kann nicht nur als Verfallsperiode allein angesehen werden, hier liegen doch auch zugleich die Keime zu neuen verheißungsvollen Bildungen" . . . und wie an vielen Stellen in seinem großen Werk betont Dopsch auch hier, „daß es sich nicht um eine Konservierung bereits erstarrter römischer Formen gehandelt habe, sondern eine Umbildung und Neuschöpfung durch die Germanen statthatte, welche ihren Bedürfnissen und der anders

gerichteten Einstellung ihrer neuen Staatsgründungen entsprachen"[1]).

Dopsch' Darlegungen haben weitgehende Zustimmung gefunden[2]); nur vereinzelt sind Bedenken erhoben worden, so vor allem von Hermann Aubin, der die „Kontinuität der Entwicklung" nur für das Christentum, die Kirche gelten lassen will[3]). Und mag Dopsch vielleicht zuweilen auch den Kultureinschnitt zwischen Antike und Mittelalter etwas unterschätzt haben, wie z. B. Walter Otto meint[4]), — in den Grundzügen wird seine Auffassung, die sich auf eine Fülle sorgfältiger, weite Gebiete umfassender und tiefdringender Studien gründet, ihre Gültigkeit behaupten. Gerade auch die folgenden Untersuchungen dürften Dopsch' These noch weiter erhärten.

1) Archiv für Kulturgeschichte 16 (1925), 181.

2) Vgl. z. B. auch Friedr. Koepp in der Geschichte des Rheinlandes, Essen a. Ruhr 1922, I, bes. S. 39ff. — G. Wolff, Über den Zusammenhang spätrömischer und frühmittelalterlicher Kultur in Westdeutschland: Germania, Korrespondenzblatt der röm.-germ. Kommission 8 (1924), 1ff.

3) „Maß und Bedeutung der röm.-germ. Kulturzusammenhänge im Rheinland": 13. Bericht der röm.-germ. Kommission des Deutschen Archäol. Inst. 1921, S. 46ff.; ders. in: Kulturströmungen und Kulturprovinzen in den Rheinlanden von H. Aubin, Th. Frings, J. Müller (Bonn 1926), bes. S. 30f. — Daß Dopsch' Theorie für die Kirche sicher zutrifft, wird auch bestätigt durch die Untersuchungen von W. Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande (Bonn 1923) S. 25. 30. 68. bes. 69ff. und H. Friedrich, Die Anfänge des Christentums und die ersten Kirchengründungen in röm. Niederlassungen im Gebiet des Nieder- und Mittelrheins und der Mosel: Bonner Jahrbücher 131 (1926), 10ff., bes. 99ff.

4) W. Otto, Kulturgeschichte des Altertums, München 1925, S. 146ff. bes. 156ff.

IV.

Vornehmlich zwei Gebiete sind es, die als Kulturvermittler zwischen den Mittelmeerländern und den Germanen in Betracht kommen: die Rheinlande und die Gegenden am Schwarzen Meer. In den letzten fünfundzwanzig Jahren ist allerdings das Augenmerk der Germanisten fast ausschließlich auf die südrussischen Gebiete gerichtet gewesen, so daß man darüber die Rheinlande nahezu ganz aus den Augen verloren hat.

Den entscheidenden Anstoß zu dieser Blickrichtung nach dem Osten gab das Werk eines schwedischen Archäologen, die 1904 zu Stockholm erschienene „Altgermanische Tierornamentik" von Bernhard Salin. Hier schrieb Salin dem Gotenreich am Schwarzen Meer eine hohe, bis dahin nur schwach geahnte Bedeutung als Vermittler zwischen den antiken Völkern und den anderen germanischen Stämmen zu, und mehr und mehr haben weitere Forschungen, auch von religionswissenschaftlicher Seite, Salins These zu stützen gesucht und die außerordentlichen Leistungen der Goten ins Licht gesetzt.

Etwa um die Wende der christlichen Zeitrechnung oder kurz vorher müssen die Goten ihre skandinavische Heimat verlassen haben, um sich auf der andern Seite der Ostsee an der Weichselmündung niederzulassen. Jene nordische Urheimat werden wir aber nicht, wie man vielfach angenommen hat, auf der Insel Gotland

zu suchen haben, sondern nach den neuesten Untersuchungen schwedischer Archäologen auf dem skandinavischen Festland, und zwar vor allem in Östergötland[1]). Dahin weist vornehmlich die Anlage der Gräber an der Weichselmündung, die mit derjenigen in Östergötland übereinstimmt, während die Gräber auf Gotland in jenen Jahrhunderten völlig anders geartet sind. Und gegen Gotland spricht u. a. auch die Angabe des Jordanes, daß die Goten unter einem König, dem König Berig, aus Scandza ausgezogen seien, denn auf Gotland hat niemals ein Königtum bestanden.

Aber auch hier an der Weichselmündung hielt es die Goten nicht lange. Abenteuerlust und Wagemut lockten sie in die Ferne, und so treffen wir sie bereits zu Beginn des 3. Jahrhunderts in ihren südrussischen Sitzen. Im Jahre 214 finden wir sie zuerst bei klassischen Schriftstellern als am Schwarzen Meer ansässig erwähnt.

Doch nicht alle Goten haben damals die erst vor kurzem neugewonnenen Sitze an der Ostsee, an dem Unterlauf der Weichsel aufgegeben, sondern ein großer Teil war dort zurückgeblieben, und mit diesen in der Heimat verbliebenen Stammesgenossen sind die Kolonisten am Schwarzen Meer in dauernder Verbindung geblieben. Während das pontische Gotenreich mit dem Einfall der Hunnen im Jahre 375 zusammenbrach, haben sich die Weichselgoten, wie wir jetzt wissen, noch bis gegen 600 oder gar darüber hinaus behauptet, und

---

1) Vgl. O. Almgren, Mannus 5, 150f., 8, 290f. B. Nerman, Fornvännen 1923, S. 165ff. M. Ebert (s. folg. Anm.); T. E. Karsten, Die Germanen (Berlin 1928) S. 72ff.

vielleicht bestand schon in der römischen Kaiserzeit eine blühende gepidisch-gotische Handelsfaktorei (*commercium*) an der Stelle, wo zur Zeit des angelsächsischen Königs Alfred, gegen Ende des 9. Jahrhunderts, der Handelshafen Truso lag[1]).

Diese Weichselgoten sind mit den *Hreiðgotar* der alten Quellen identisch, wie Gudmund Schütte[2]) zuerst gesehen und Otto von Friesen[3]) eingehend begründet hat. Ihr Land ist das alte *Reiðgotaland*, das isländische Quellen fälschlich mit Jütland gleichgesetzt haben. Und auf Grund der Untersuchungen der beiden eben genannten Gelehrten darf als erwiesen betrachtet werden, daß das hochaltertümliche eddische Lied von der Hunnenschlacht, das uns die Hervararsaga bewahrt hat, in seinem historischen Kern nicht auf die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern im Jahre 451 zielt[4]), sondern auf

1) König Alfreds Bearbeitung der Weltgeschichte des Orosius (ca. 890) enthält einen Bericht des Normannen Ôhthere über Nord- und Osteuropa, in den wiederum der Bericht eines Wulfstân über eine Reise nach Preußen eingefügt ist, und in diesem wird u. a. der Ort *Truso* erwähnt. Nach Max Ebert, Truso (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 3. Jahrg., Heft 1, 1926. Geisteswiss. Klasse) hat der Ort an der Ostseite des ehemaligen Drausen-Sees auf dem Gebiete des jetzigen Dörfchens Meislatein gelegen; vgl. bes. S. 25. 37ff.

2) Arkiv för nord. filol. 21 (1905), 30ff.

3) Rökstenen, Stockholm 1920, S. 108ff. *Hreið-* stellt O. v. Friesen S. 133ff. zu aisl. *hreiðr*, n. „Nest" und deutet den Namen als „Goten im Nest", d. h. die in der Heimat verbliebenen, im Gegensatz zu den Kolonisten am Schwarzen Meer. Vgl. auch R. Much, Zeitschr. f. deutsches Altert. 62 (1925), 115. T. E. Karsten, Die Germanen (Berlin 1928) S. 115f. 216.

4) Diese von Richard Heinzel (Wiener Sitz.-Ber. phil.-hist. Cl. 114. 1887) aufgestellte Ansicht, die allgemeine Zustimmung ge-

Kämpfe zwischen Goten und Hunnen in den Weichselgebieten. Dahin weisen vor allem die Namen des Liedes, sowie auch die siegreichen Kämpfe der Goten, die den Hunnen eine vernichtende Niederlage bereiten, „daß die Flüsse sich stauten und über die Ufer traten, und die Täler voll von toten Männern und Rossen waren". In der Schlacht auf den katalaunischen Feldern waren gerade umgekehrt die Hunnen die Sieger, und die Unstimmigkeit zwischen jenem historischen Ereignis und dem Liede hat der Erklärung stets die größten Schwierigkeiten bereitet.

Es ist zweifellos, daß nach dem Hunnensturm von 375 im Weichseltal noch jahrhundertelang ein gotisches Reich bestanden hat, das von archäologischer Seite besonders östlich der Weichselmündung an der Ostseeküste in Samland nachgewiesen ist. „Diese Goten scheinen das Weichseltal bis zu den Westkarpathen hin beherrscht zu haben und möglicherweise auch das angrenzende Gebiet im Odertal und in Westrußland. Wenigstens zeitweise haben sie Verbindungen angeknüpft und vielleicht auch ihre Herrschaft ausgedehnt bis zu einem gewissen Gebiet in Südrußland besonders im Flußgebiet des Dnjepr[1])." So war dies nördliche Gotenreich vor allem auch deswegen von größter Bedeutung, weil es noch im 5. und 6. Jahrhundert ein wichtiges Bindeglied zwischen den Mittelmeerländern und dem Norden darstellte. Bald nach 600 werden die vordringenden Slaven die dortigen Germanen aufgesogen oder vertrieben

funden hatte, vertreten z. B. noch S. Singer, Paul und Braunes Beiträge 50 (1926), 155 und Ludwig Wolff, Die Helden der Völkerwanderungszeit (Frühgermanentum Bd. 2), Jena 1928, S. 30ff.

1) O. v. Friesen, Rökstenen S. 122f.

haben. Aber nicht lange danach setzen dann die Wikingerfahrten der Nordleute, vor allem der Schweden, nach dem Osten ein. In Rußland entstehen nordische Reiche, und die großen russischen Ströme abwärts gehen Handels -und Kriegsfahrten übers Schwarze Meer nach Byzanz, nach Griechenland, den ägäischen Inseln und Kleinasien. Erst um die Mitte des 11. Jahrhunderts ändern sich in Osteuropa die Verhältnisse mit dem Erstarken der slavischen Völker[1]).

So sehen wir, wie der östliche Weg von kürzeren Unterbrechungen abgesehen, mehr denn ein volles Jahrtausend, von dem Auftreten der Bastarnen an bis zur ausgehenden Wikingerzeit, bestanden hat, aber keine Epoche kommt an nachhaltiger Wirkung und weittragender Bedeutung der Zeit der Gotenherrschaft am Schwarzen Meere gleich.

Es war uralter Kulturboden, den die Germanen hier betraten. Die reichen und fruchtbaren Gefilde luden zum Verweilen ein, und wir können beobachten, wie sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder neue Völker dort niedergelassen haben[2]).

Da finden wir zufrühst, im Morgengrauen der Geschichte, in jenen Gegenden einen den Thrakern nahverwandten Volksstamm, die Kimmerer, und schon im 7. Jahrhundert vor Christo entstehen an den Küsten des Pontus griechische Kolonien, wie Olbia in der

1) Für die Wikingerzeit vgl. meine Heidelberger Antrittsvorlesung „Skandinavien und der Orient im Mittelalter": Germ.-rom. Monatsschrift 8 (1920), 204ff. 281ff.

2) Vgl. zum folgenden das ausgezeichnete Werk von M. Rostovtzeff, Iranians and Greeks in South Russia, Oxford 1922.

Nähe der Dnjeprmündung, Tyra am Dnjestr oder Panticapaeum auf der Krim, dem taurischen Chersones. Etwa um dieselbe Zeit dringen von Osten her die Skythen ins Land — ein, vornehmlich nach Ausweis des archäologischen Materials, iranischer Stamm, wenn auch mit mongolischen Elementen durchsetzt —, um die Kimmerer in der Herrschaft abzulösen, und rasch entfalten sich bereits im folgenden Jahrhundert die griechischen Städte unter dem Schutz eines gefestigten Staates zu reicher Blüte[1]).

So sind es naturgemäß zwei Ströme, die sich im 6. Jahrhundert an der Nordküste des Schwarzen Meeres begegnen: einmal der orientalische, der, wohl von Mesopotamien ausgehend, über den Kaukasus und Kleinasien eindringt, und zum andern der anfangs weit schwächere griechische, der von den ionischen und äolischen Kolonien in Kleinasien herkommt.

Gegen Ende des 4. vorchristlichen Jahrhunderts naht ein neuer, den Skythen engverwandter, iranischer Stamm, die Sarmaten, deren Hauptzweig, die Alanen, noch heute in den kaukasischen Osseten fortlebt. Auch sie kommen von Osten, rücken über den Ural und die Orenburg-Steppen und weiter über die Wolga bis zum Don vor, um in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts,

1) „We are justified in affirming that Scythian art, at the outset, was a branch of that mixed Iranian art of which hitherto we knew only the Persian branch. The Scythian branch presents itself on the one hand as a development of motives inherited by Iranian art from the powerful civilization of Mesopotamia and Elam, and on the other as an attempt to combine that art with another, ruder and more primitive, the origin of which is as yet unknown" Rostovtzeff, a. a. O. S. 59.

wie die archäologischen Funde lehren, bereits den Don zu überschreiten und in die Steppen zwischen Don und Dnjepr einzudringen.

Gleichzeitig fallen von Westen her keltische und germanische Scharen ins Land, keltische Galater im Bunde mit den germanischen Skiren, dem „ersten namentlich bezeugten germanischen Volksstamm"[1]). Ihnen folgen alsbald die Bastarnen, die offenbar wenigstens einen Teil des Dnjeprgebietes in Besitz genommen haben[2]), und durch ihre Vermittlung scheint auch der so viel besprochene Silberkessel von Gundestrup, wer weiß durch wieviel Zwischenhände, nach Jütland gewandert zu sein. Nach dem Urteil eines der besten Kenner, Rostovtzeffs, ist seine Heimat in Südrußland zu suchen, und er gehört seinem Stil nach zum kelto-iranischen Kunstzweig, der sich in jenen Gegenden im 3. Jahrhundert vor Christo gegen Ende der Skythenzeit ausbildete und durch die Sarmaten in den beiden folgenden Jahrhunderten zur Vollendung gebracht wurde[3]).

---

1) R. Much in Hoops' Reallexikon der germ. Altertumskunde IV, 191.

2) Über die Bastarnen vgl. oben Anm. 4; ferner Hugo Jungner, Gudinnan Frigg och Als härrad, Diss. Uppsala 1922, S. 189ff.

3) Der keltisch-iranische Stil „was indebted to the Sarmatians for the strong Iranian tone both in the representation of human beings and animals and in the Iranian floral motives; Greco-Scythian art contributed the semi-Greek travesties of Iranian gods; the Celts certain technical pecularities and in the treatment of human and animal figures a peculiar touch borrowed from archaic Jonian art at the time when their own art was just beginning. A few special traits may have been added by the native Thracian population . . ." Rostovtzeff, Iranians and Greeks S. 138f. — Verwandt im Stil sind die Phalarae von Raermond in Holland und wohl auf ähnliche

Dies ist auch für die germanische Religionsgeschichte von einiger Bedeutung, denn damit erledigen sich endgültig die immer wieder unternommenen Versuche, die bildlichen Darstellungen des Kessels zur Erklärung der nordischen Götterwelt heranzuziehen, wie es zuletzt noch Axel Olrik in seiner Untersuchung über die Goldhörner von Gallehus getan hat[1]).

Bis in die römische Zeit haben die griechischen Städte ihre Nationalität und Kultur erfolgreich behauptet; nur die Aristokratie und die Landbevölkerung zeigte ein mehr heimisches Gepräge. Aber das änderte sich, als die Iranisierung nunmehr auch auf die Städte übergriff, und vor allem war es der iranische Adel, auf den das reiche und lockende Leben der griechischen Städte eine starke Anziehungskraft ausübte. So vollzog sich um die Wende der Zeitrechnung eine rasche Iranisierung der Stadtbevölkerung. Diese bedeutete aber keineswegs einen Niedergang. Vielmehr läßt sich in den beiden ersten Jahrhunderten nach Christo eine besonders hohe Blüte beobachten, denn „die Verschmelzung von Iranismus und Hellenismus schloß keine Unterdrückung des Hellenismus ein: es war eine richtige Verschmelzung und das Ergebnis war eine gemischte Zivilisation von einzigartiger Zusammensetzung und besonderem Reiz"[2]).

Weise dorthin gelangt wie der Silberkessel nach Jütland. Vgl. zum letzteren auch noch mit sorgfältigem Verzeichnis der früheren Literatur F. Drexel, Archäol. Jahrbuch XXX (1915), 1ff. (dazu ders., 14. Bericht der röm.-germ. Kommission des deutschen archäol. Inst. 1922, S. 19, Anm. 86), nach dem der Kessel bei den Kelten der unteren Donau etwa zur Zeit Mithridates Eupators entstanden ist.

1) Danske Studier 1918, S. 12ff.

2) Rostovtzeff, a. a. O. S. 180.

Zu den Griechen und Iraniern gesellen sich in jenen Jahrhunderten, wie wir schon sahen, als drittes Element die Germanen, zuerst die Bastarnen, später seit dem 2. Jahrhundert nach Christo die Goten. Und was für uns von besonderer Wichtigkeit ist, ist die Tatsache, daß Goten und Sarmaten offenbar die meiste Zeit durchaus friedlich neben- und miteinander gelebt haben. Es gibt keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß die Sarmaten von den Goten etwa unterjocht worden wären. „Das Verhältnis zwischen beiden war vielmehr das eines Zusammenarbeitens und eines Bündnisses: in militärischen Dingen waren die Goten überlegen; die Sarmaten waren das kultivierte Element“[1]).

1) Ebda. S. 180.

V.

Diese viele Jahrhunderte währende Gemeinschaft war auch für die Entfaltung und Bildung des germanischen Kunstempfindens und Kunstwollens von weittragendster Bedeutung: Nahezu ein Jahrtausend germanischer Kunst verdankt jenem regen Kulturaustausch zwischen Goten und Sarmaten seine entscheidende Richtung und Entwicklung.

Es ist das Problem der altgermanischen Tierornamentik und ihres Ursprunges, das wir hiermit berühren. Salin hatte in seinem grundlegenden Werke die germanische Kunst aus dem spätrömischen Kunstgewerbe herleiten wollen. „Schon bei einer flüchtigen Betrachtung des spätrömischen Kunstgewerbes ... [bemerkt Salin[1])], sieht man, daß es zu seinen Zierformen Tierbilder benutzt und daß es nicht nur ganze Tierfiguren, sondern auch einzelne Gliedmaßen dazu verwendet und zwar vorzugsweise Köpfe und Füße. Daß die Germanen dieser Geschmacksrichtung folgten, ist leicht begreiflich . . .“ Freilich sucht Salin im spätrömischen Kunstgewerbe nur die ersten Anregungen und Keime; die eigentliche Entwicklung hat sich nach ihm auf germanischem Boden vollzogen und muß als echt germanisch angesehen werden. — Worauf es uns hier ankommt, ist Salins Herleitung der Tierornamentik aus dem spätrömischen Kunstgewerbe.

1) Altgerm. Tierornamentik S. 177.

Das war ein verhängnisvoller Irrtum, der sehr hemmend auf die Klärung der Probleme gewirkt hat, so anregend und fruchtbar Salins Werk in vieler Beziehung namentlich auch für die Germanistik geworden ist.

Schon gleich nach dem Erscheinen wurden vereinzelte Stimmen gegen Salins Auffassung laut. Der Engländer Dalton wollte die Ursprünge der Tierornamentik in Zentralasien suchen[1]), und Josef Strzygowski machte auf ganz verwandte Erscheinungen in der chinesischen Kunst aufmerksam[2]). Eingehender hat Strzygowski vor allem in seinem großen, gedankenreichen Werke über „Altai-Iran und die Völkerwanderung" (Leipzig 1917) den östlichen Ursprung verfochten. Da heißt es: „Manche neigen heute noch dazu, das nordische Tierornament für die eigenste Schöpfung germanischen Geistes anzusehen . . . Und doch wäre zur Vorsicht zu mahnen. Solange wir . . . nicht die Schiebungen in der uralten zentral- und nordasiatischen Kunst kennen, wird schwerlich ein halbwegs befriedigendes Urteil gefällt werden können. Die altchinesische Ornamentik zeigt ganz verwandte Neigungen und schon aus diesem Grunde fragt es sich, ob die gleiche Entwicklung vom geometrischen zum Tierornament dort und im europäischen Norden so ganz auf eigenstem Boden unabhängig von einem nach beiden Seiten vermittelnden, anregenden Nordasien vor sich gegangen ist. . . ." (S. 286).

1) O. M. Dalton, The Treasure of the Oxus, London 1905, S. 115; vgl. auch ebda. S. 25.

2) Deutsche Literaturzeitung 26 (1905), Sp. 2895; vgl. dann bes. Georg Friedrich Muth, Stilprinzipien der primitiven Tierornamentik bei Chinesen und Germanen (Karl Lamprechts Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte 15. Heft), Leipzig 1911.

Immer wieder tönt uns aus den Werken dieses temperamentvollen Wiener Gelehrten die Parole: los von Rom! entgegen; so auch hier: „Es ist nun einmal der unausrottbare Glaube der beiden in Deutschland nachweisbaren Orthodoxien, der römisch-katholischen und der philologisch-historischen, daß alle Wege nach Rom führen müssen" (S. 290). Und er wendet sich in scharfem, halb ironischem Ton auch gegen Salin: dieser habe in seinem Buche über die altgermanische Tierornamentik „das Musterbeispiel einer klar gegliederten, sorgfältigen Materialsammlung geliefert. Als richtiger Museumsmann bzw. Denkmalpfleger ist er streng in dem gesteckten Rahmen geblieben, hat nicht rechts, noch links geblickt, nur das seiner Meinung nach Beglaubigte, z. B. die Herleitung des Tiermotivs aus der klassischen Kunst wurde als Voraussetzung zugelassen".

Aber gerade hiergegen erhebt Strzygowski Einspruch: „Ebensowenig wie die darstellende und Monumentalkunst Karls des Großen außerhalb der gleichzeitig im Orient bis nach dem Frankenreiche hin lebendigen Kunstbewegung zu denken ist, so wenig entsteht die germanische Kunst der Völkerwanderungszeit ohne Zusammenhang mit dem Volkskörper des eurasischen Nordens, dem sie angehört. Die zwischen Skandinavien und Indien verlaufende arische Achse mit ihren Abzweigungen gibt die Zone, in die auch die nordische Tierornamentik trotz ihrer ausgesprochenen Eigenart gestellt werden muß, sowohl der Motive wie der Form nach" (S. 295)[1]).

1) Seine Grundauffassung germanischer und deutscher Kunst kommt S. 296 zum Ausdruck: „Ich habe den Eindruck, daß sich

Die Gebiete, die Strzygowski in diesem großen Werk sowie in seinen kleineren Abhandlungen in die kunstgeschichtliche Forschung einzubeziehen bestrebt ist, sind in vieler Hinsicht noch fast völliges Neuland. Daher ist es begreiflich, daß man bei seinen oftmals kühnen und gewagten Hypothesen die sichere Fundamentierung vermißte und ihnen daher meist sehr skeptisch oder gänzlich ablehnend gegenüberstand, wozu wohl manches Mal auch der nicht selten stark persönlich gefärbte Stil des wagemutigen Pioniers das seinige mit beigetragen haben mag. So haben seine Arbeiten leider nicht die verdiente Wirkung gehabt; denn mögen auch zahlreiche Einzelheiten anders zu beurteilen sein, in den Hauptzügen hat er zweifellos das Richtige gesehen.

Salins Herleitung der altgermanischen Tierornamentik aus dem spätrömischen Kunstgewerbe ist unmöglich, wie die Annahme ihrer selbständigen, unabhängigen Entwicklung unhaltbar. Daß die germanische Tierornamentik vielmehr nach dem Osten weist, scheint mir der hervorragende russische Archäologe Rostovtzeff jetzt endgültig klargestellt zu haben[1]). Er betrachtet den ger-

deutsches Kunstempfinden ursprünglich eher mit dem chinesischen, als dem griechisch-semitischen berührt. Daß wir über ein Dutzend Jahrhunderte im Banne von Hellas, Rom und dem näheren Orient lebten, besagt nicht, diese durch Christentum und Hellenismus herbeigeführte Strömung sei auch die natürliche gewesen . . ." Und auch für die Gotik vermutet er „durch den spanischen Islam verbindende Wege zum arischen Mittler der Nomaden- und Nordkunst, dem Perser". Vgl. ferner ders., „Das Osebergschiff und die Holzkunst der Wikingerzeit": Belvedere 7 (1925), 85ff. und (mir z. Zt. nicht erreichbar) „Das Erwachen der Nordforschung in der Kunstgeschichte": Acta Academiae Aboensis, Humaniora IV, S. 4ff.

1) Iranians and Greeks in South Russia S. 191ff.

manischen Tierstil „als eine sehr originelle Entwicklung des südrussischen Tierstils, der alle Besonderheiten dieses Stiles aufweist, nur daß er ihn schematisiert und geometrisiert". Nach seiner Überzeugung ist es unmöglich, die skandinavische Kunst des ersten nachchristlichen Jahrtausends ohne vorausgehendes Studium der Gegenstände im skythischen Tierstil zu verstehen. „Es hat freilich (fährt er fort) Gelehrte gegeben, die ihre Aufmerksamkeit den skythischen Denkmälern zugewandt haben, in der Hoffnung, daß diese auf die skandinavische Kunst Licht werfen würden. Aber sie haben das Material niemals gründlich studiert: sie haben sich damit begnügt, einige wenige isolierte Denkmäler auszuwählen und zu analysieren und sie mit skandinavischen Arbeiten zu vergleichen. Es tut mir leid sagen zu müssen, daß sie ihrer Sache mehr geschadet als genützt haben" (S. 207). Dahin faßt dieser besonnene Forscher sein Urteil zusammen.

Rostovtzeff seinerseits sucht die Entwicklung des Tierstiles bis in seine letzten Ursprünge zurück zu verfolgen. Diese reichen nach ihm bis zu den Sumerern hinauf. Bei ihnen lassen sich bereits bestimmte Tierdarstellungen nachweisen, die dann durch die Erben der sumerischen Kultur, die Babylonier und besonders durch die Assyrer den Ägyptern und Hethitern ebenso wie der ägäischen und mykenischen Welt vermittelt wurden und in der Heraldik zum Teil bis auf den heutigen Tag fortleben. Auch die iranische Welt ist, namentlich im letzten vorchristlichen Jahrtausend, stark von der assyrischen Kultur beeinflußt, ohne dadurch jedoch ihr eigenes Gepräge zu verlieren, und die Iranier sind es allem Anschein nach gewesen, die den zumeist „skythisch" genannten Tierstil geschaffen haben.

Bereits vom 6. Jahrhundert vor Christo an können wir eine hohe Blüte des Tierstils in Südrußland verfolgen, und zwar waren es drei verschiedene Ströme, die sich gegenseitig beeinflußten und so zu hybriden Formen Anlaß gaben: ein assyrisch-persischer, ein ionischer und ein skythischer Strom. Von ihnen ist der letzte von der größten Bedeutung.

Als Heimat des skythischen Tierstils kommt nach Rostovtzeff, der hierin ganz mit Strzygowski übereinstimmt, einzig und allein ein Gebiet in Betracht, „das ungefähr dem modernen Turkestan entspricht, aber auch die metallreiche Gebirgsgegend des Altai mit begreift." Hier saß der iranische Stamm der Saker, zu dem wohl auch die Skythen und die ihnen nahverwandten Sarmaten gehörten, und die Saker werden es gewesen sein, die in ständigem Verkehr mit Assyrien stehend dorther empfangene Anregungen zu jenem eigenartigen Tierstil umgebildet haben, den sie dann auf ihren Wanderungen auch nach Südrußland trugen.

Dies iranische Zentralasien ist auch die Quelle der chinesischen Tierornamentik, die sich vor allem während der Han-Dynastie (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.) nachweisen läßt und zweifellos mit der skythischen zusammenhängt[1]), und schließlich auch die Quelle der sibirischen Kunst, die uns aus zahlreichen Funden, u. a. aus den reichen Bronzefunden im Gebiet von Minussinsk am oberen Jenissei bekannt ist. Schon 1913 hat Hjalmar Appelgren-Kivallo eine einzelne Phase in der Geschichte der altgermanischen Tierornamentik herausgegriffen, den sogenannten karolingischen Stil, der sich um 800 heraus-

1) Ebda. S. 197ff.

bildete, und auf verwandte Erscheinungen in der sibirischen Kunst hingewiesen: Die Ornamente, die den karolingischen Stil charakterisieren „bestehen aus seltsamen, mißgeburtartigen Tierfiguren, deren runde, katzenähnliche Köpfe en face oder von oben dargestellt werden; die Extremitäten sind kräftig gebaut mit unnatürlich breiten Schenkelpartien, während der Körper selbst nur wie ein schmaler Faden dargestellt wird. Das Tier ist immer in gewaltsamer Bewegung, windet den Körper in allen möglichen seltsamen Stellungen; kratzt sich an den Ohren oder in den Mundwinkeln, beißt sich selbst oder ein anderes angrenzendes Tier in den Nacken oder ins Bein und packt zugleich mit seinen Klauen seine eigenen Arme und Beine oder die des zunächst stehenden Tieres oder den Rahmen, der die Figurengruppe umgibt". Mit diesem Stil aber stimmen nach Appelgren-Kivallo viele Funde in Sibirien und Zentralasien überein, die gewöhnlich als skythisch bezeichnet werden und deren Figurendarstellungen ihm „alle die für den 'karolingischen Stil' notwendigen Voraussetzungen zu enthalten scheinen"[1]).

Die gleiche Auffassung vertritt auch Gero von Merhart in seinem jüngst erschienenen Buche über die „Bronzezeit am Jenessei, ein Beitrag zur Urgeschichte Sibiriens" (Wien 1926), in dem er sich eingehend mit der Bronzekultur im Gebiet von Minussinsk am oberen Jenissei befaßt. Die Hauptmasse der Bronzen stammt aus der Zeit nach 500 v. Chr. und ihre letzten Ausläufer

1) Vgl. Hj. Appelgren-Kivallo, „Om den s. k. karolingiska stilens ursprung": Opuscula Archaeologica Oskari Montelio dicata 1913, S. 365ff.

reichen bis ins 3. und 4. nachchristliche Jahrhundert hinab. Wenn auf germanischen Fibeln z. B. öfter an den Seitenrändern kauernde Tierfiguren angebracht sind, die nach Salin „römischem Boden entwachsen" sein sollen (S. 127), so kehren genau die gleichen Formen kauernder Tiere in Sibirien wieder, wie z. B. auf der Parierstange eines Bronzedolches von Borodino (Minussinsker Ujesd), und dies beweist nach Merhart mit überzeugender Deutlichkeit, daß in der germanischen Kunst Motive wiederholt werden, deren Wurzeln im Osten liegen. „In Zeiten, die bis zu einem halben Jahrtausend oder doch einige hundert Jahre auseinander liegen, bei ganz verschiedenen Völkern, im Schoße ganz verschiedener Kulturen tritt hier eine Parallelerscheinung auf, die wie die Auswirkung eines dem ganzen Stil innewohnenden Gesetzes erscheint und bei Formen, die nachweislich auf dieselbe Wurzel zurückgehen, notwendig zu einer gewissen Ähnlichkeit der Produkte führen muß" (S. 162). —

So scheint mir der Beweis des außergermanischen, östlichen Ursprungs der Tierornamentik erbracht zu sein. Allerdings sind die Germanen keineswegs bei sklavischer Nachahmung der überkommenen Motive stehen geblieben, aber der Spielraum freier künstlerischer Entfaltung war begrenzt durch die dem Stil der Tierornamentik eigene Entelechie. Von Iraniern „geprägte Form, die lebend sich entwickelt" auch unter Schnitzmesser und Meißel germanischer Künstler, — so stellt sich uns jetzt das Bild der germanischen Kunst dar.

Gelegentlich begegnen uns zwar schon in der nordischen Bronzezeit Ansätze, das Wellen- oder Flechtband durch Einfügung von Drachenköpfen zu beleben, und es

mag sehr wohl sein, daß dieser Umstand die Übernahme der skythischen Tierornamentik wesentlich begünstigt hat[1]). Denn es ist ein alter und nachgerade zur Binsenwahrheit gewordener Erfahrungssatz, daß Entlehnungen nur dann erfolgen und fruchtbar werden können, wenn der Boden schon bereitet war. In diesem Falle aber war es um so leichter möglich, als zwischen Germanen und Iraniern allem Anscheine nach eine weitgehende Ähnlichkeit der seelischen Struktur bestanden hat. Nicht nur die Ausbildung der Tierornamentik vornehmlich gerade bei diesen beiden Völkern legt den Schluß nahe, sondern auch die nahen Berührungen in religiöser Hinsicht, die uns später noch beschäftigen werden.

Mit der Tierornamentik ist nun aber noch eine weitere Frage verknüpft, die in jüngster Zeit öfter eingehend erörtert ist: die des Verhältnisses der germanischen ornamentalen, bildenden Kunst zur altgermanischen Dichtung. Es ist das heikle Problem der „wechselseitigen Erhellung der Künste", das wir damit berühren[2]).

1) Vgl. F. Behn, Altgerm. Kunst. München 1927, S. 8.

2) Vgl. bes. die grundsätzlichen Erörterungen von Oskar Walzel, Wechselseitige Erhellung der Künste (Philos. Vorträge der Kantgesellschaft Nr. 15) Berlin 1917 und bes. seine zusammenfassende Darstellung in dem von ihm herg. Handbuch der Literaturwissenschaft: Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters: Kap. XI S. 265 ff. und Kap. XII S. 282 ff.

VI.

Schon August Schmarsow war die Ähnlichkeit mit der stabreimenden Dichtung nicht entgangen, als er 1911 in dem Jahrbuch der Kgl. preußischen Kunstsammlungen eine feinsinnige ästhetische Würdigung der altgermanischen Tierornamentik gab. „Die Hauptglieder des tierischen Gebildes“, so führt er aus, „sind die Träger der Alliteration, die den Sinn des Satzes zusammenhalten und für das Gedächtnis des Sängers wie für die Aufnahme des Hörenden den notwendigen Anhalt geben. Was dazwischen liegt, ist mehr oder minder wandelbar, frei ausfüllend nach Bedarf, aber an sich das Unbedeutende, Beliebige und dient nur zur Fortführung der kontinuierlichen Reihe . . . Die Hausgesetze der germanischen Tierornamentik und der alliterierenden Verskunst sind also durchaus verwandte Äußerungen derselben geistigen Organisation.“

An diese Betrachtungen Schmarsows hat Friedrich Panzer[1]) angeknüpft, und nach ihm hat kürzlich auch Hans Naumann[2]) das Problem feinsinnig behandelt.

Panzer wandelt die Ausführungen Schmarsows zu-

1) „Das germ. Tierornament und der Stil der Stabreimepik“: Germania, Korrespondenzblatt der Röm.-germ. Kommission 1921, S. 80ff.

2) In der Einleitung zu seinem „Frühgermanentum“, München 1926; vgl. auch ders., Deutsche Vierteljahrsschrift 3 (1925), 642ff.

nächst dahin ab: „Der Stabreim steht“, so möchte es Panzer lieber ausdrücken, „nur auf den Hebungen, und zwar nur auf denen, die — sei es nach der überlieferten Betonungsabstufung, sei es durch besonderes gedankliches Gewicht im Einzelfalle — auf der höchsten Nachdrucksstufe stehen. Das bewirkt also, daß die Betonungsgipfel des Verses, der Rede, auch noch vom gleichen Anlaut umglüht, für Sinn und Gefühl übermäßig heraustreten, während das Dazwischenliegende im Schatten bleibt, ähnlich wie an den Tierleibern unserer Ornamentik die wichtigsten Glieder, Kopf, Oberschenkel, Füße von der Zeichnung zu Ungunsten des Sonstigen übermäßig herausgehoben werden“ (S. 85). Hierüber hinaus sucht Panzer auch das auffälligste Stilmittel der germanischen Dichtung, die Variation, in innerliche, geistige Verbindung mit dem Stil der bildenden Kunst zu setzen: aus beiden spricht nach ihm die gleiche „rastlose, aus tiefster Gemütserregung quellende Unruhe“.

Aber aus dieser gleichen seelischen Haltung der Kunst wie der Dichtung, die ihm somit gesichert scheint, glaubt Panzer nun auch den Beweis für die Bodenständigkeit der germanischen Tierornamentik erbracht zu haben. Das Problem ist umstritten, sagt er im Eingang, aber „vielleicht kann zur Lösung dieser Frage auch ein Nichtfachmann etwas Brauchbares beitragen. So möge dem Philologen vergönnt sein, hier eine kurze Betrachtung anzustellen, wieweit der Stil dieser Kunst etwa mit dem Stile der gleichzeitigen Dichtung zusammengehe. Sollte sich ergeben, daß er da und dort demselben geistigen Grunde entwachsen wäre, einer geistigen Einstellung, die wohl als eine ausgesprochen germanische auch sonst bekannt ist, so wird für die Kunst der Zeit doch ein

ähnliches Ausmaß von Bodenständigkeit anzuerkennen sein, wie es der Dichtung von niemandem vorenthalten wird.“

Hier sehen wir, wie trügerisch ein solcher Schluß von einer Kunst auf die andere sein kann. Methodisch sehr bedenklich ist überdies, daß Panzer, wenn auch zögernd, Beowulf und Heliand in gleicher Weise wie die ältere Dichtung oder ein späteres Ornament des dritten, nur auf Skandinavien beschränkten Stiles als Vertreter der germanischen Gesamtkunst heranzieht, da es nach ihm für das Wesentliche nichts ausmache[1]). Es scheint mir aber unbedingt notwendig, zunächst die verschiedenen Entwicklungsphasen der altgermanischen Dichtung zu sondern und einzeln zu betrachten.

Diesen Weg hat denn auch Naumann eingeschlagen. Er bemüht sich zu zeigen, wie die verschiedenen Phasen der Tierornamentik, die Stile I, II und III nach Salins Bezeichnung, verschiedenen Entwicklungsstufen altgermanischer Stabreimdichtung entsprechen. Hiergegen sei sofort ein grundsätzliches Bedenken erhoben. Die Verhältnisse liegen nämlich in beiden Künsten nicht gleich: während sich in der Ornamentik organisch ein Stil aus dem andern entwickelt, trifft das auf die Stabreimkunst nicht zu, wie wir sogleich sehen werden.

Treten wir Naumanns Ausführungen näher, so müssen wir zunächst feststellen, daß die Übereinstimmungen auf der ersten Stufe zu schwach sind, als daß man hier bereits einen inneren Zusammenhang als erwiesen ansehen dürfte. Wenn hier „jeder Tierleib noch für sich“ bleibt „wie die frühe Langzeile oder das Lang-

1) Panzer, a. a. O. S. 87, Anm. 8.

zeilenpaar“, so ist bereits von anderer Seite geltend gemacht worden, daß dies kein charakteristischer Vergleichspunkt ist, sondern nur ein Negativum im Hinblick auf späteres Verflochtensein, das auf der zweiten Stufe auftritt[1]).

Auf dieser wird das Problem schwieriger. Naumann vergleicht hier die Technik des Haken- oder Bogenstils und der ewigen Variation, wie sie etwa Beowulf und Heliand aufweisen mit „jener ewigen Wiederaufnahme und Betonung der einzelnen Glieder des Tieres. Ja, die Verflechtung der Variationen vergleicht sich der Verflechtung der Tierglieder, und so eben entsteht beidemal der Eindruck der Bewegung in Schlangenlinie, ewiger Rezeption und dauernder Unruhe. Der Organismus des Satzes wie des Tieres ist in gleicher Weise durchbrochen und illusorisch, die Teile sind variiert, verschränkt, verschnörkelt, verflochten und durchschlungen. Und wie die Organismen der zergliederten Sätze durch den Hakenstil ineinander verzahnt sind, so sind es die Organismen der zergliederten Tiere gleichfalls. Das Ganze bildet dann beidemal ein einziges Band, das in seinen Schlangenlinien bis ins Ewige fortlaufen würde, wenn der Rahmen hier, der Leseabschnitt dort es nicht kurzerhand durchschnitten“ (S. 27).

Das Wesen dieses Stiles hat Naumann künstlerisch fein empfunden, aber den Schluß auf innere Wesensgleichheit zu ziehen, ist nicht angängig. Einmal nämlich stimmt das zeitliche Verhältnis nicht, denn der Hakenstil tritt später auf als der II. Stil der ornamen-

1) Jul. Schwietering in der Anzeige von Naumanns Buch: Anzeiger f. deutsches Altert. 45 (1926), 162.

talen Kunst, ja erst, als dieser bereits sein Ende gefunden hat. Damit aber „ist die wichtigste Vorbedingung, beide Kunstäußerungen als Ausdruck desselben Zeitgeistes erfassen zu können, nicht erfüllt"[1]). Für sich allein mag dieser Einwand nicht zwingend sein, aber es kommt noch ein zweiter und bedeutsamer hinzu: Es steht nämlich keineswegs fest, daß sich der für die angelsächsische und altsächsische Stabreimdichtung bezeichnende Hakenstil sowie die auffallende Zunahme der Variation organisch aus der älteren Dichtung heraus entwickelt hat. Beowulf und Heliand wie alle andern stabreimenden Epen sind in christlicher Zeit entstanden und nur zu begreifen als Werke geistlicher Verfasser. Und so habe ich bereits vor einigen Jahren an anderer Stelle die Frage aufgeworfen, ob diese Zunahme der Variation nicht großenteils auf das Konto der Geistlichen zu setzen ist, denen doch nahe verwandte Stilmittel — ich denke nicht so sehr an den Parallelismus membrorum als vielmehr vornehmlich an den Predigtstil — ganz geläufig waren und noch bis auf den heutigen Tag sind. Wenigstens hinweisen möchte ich auch auf das spätalthochdeutsche „Himmel und Hölle", das Schade und Morgan unabhängig voneinander für die Umarbeitung eines alten alliterierenden Gedichtes halten konnten[2]). Ferner läßt sich auch der Hakenstil, d. h. das Streben, den syntaktischen Einschnitt vom Ende der Langzeile in ihre Mitte zu verlegen, aus dem Einfluß der lateinischen Hexameterdichtung erklären, „wie denn auch der vielstöckige Satzbau aus lateinischem Vorbild erklärt werden muß"[1]).

1) Schwietering, a. a. O. — Über die Chronologie der drei Stile vgl. Salin, Altgerm. Tierornamentik S. 350ff., bes. S. 357.

2) F. R. Schröder, „Bemerkungen zum Nibelungenlied und Volksepos" in der Festgabe für Gustav Ehrismann, Berlin 1925, S. 107.

Nach alledem sind wir m. E. nicht berechtigt, Dichtung und Ornamentik dieser zweiten Stufe aus einer einheitlichen seelischen Grundhaltung heraus zu erklären[2]).

Anders und auch viel verwickelter liegen die Verhältnisse auf der dritten Stufe, die Naumann nur beiläufig streift, da sie bereits außerhalb des Rahmens seines Buches liegt. „Das schwer enträtselbare, noch komplizierter gewordene Labyrinth von durcheinander geflochtenen Tierleibern im sogenannten III. Stil der Tierornamentik oder von Umschreibungen, die oft genug selbst tierische Apperzeptionen sind, im Skaldenstil ist das gleiche."

Die Entstehung des Skaldenstils ist ein immer noch nicht gelöstes Problem. Die Runeninschrift auf dem norwegischen Grabstein von Eggjum hat uns belehrt, daß die sogenannten skaldischen Umschreibungen, die Kenningar, in der sakralen Sprache bereits um 700 in einer von der der späteren Skaldenlieder kaum verschiedenen Art gebraucht worden sind. Und es kann m. E. kein Zweifel obwalten, daß wenigstens eine Hauptwurzel des Skaldenstils sakralem Boden entstammt.

1) Vgl. A. Heusler, Altgermanische Dichtung (in Walzels Handbuch der Literaturwissenschaft) S. 35 und J. Schwietering, a. a. O. (s. S. 33, Anm. 1).

2) Das Verhältnis ist etwa das gleiche wie bei Rudolf von Ems und der zeitgenössischen Gotik; vgl. hierzu Gustav Ehrismann, Studien über Rudolf von Ems: Heidelberger Sitz.-Ber. phil.-hist. Kl. 1919 Abh. 8. bes. S. 78.

Aber die Ursprungsfrage der skaldischen Hofkunst kompliziert sich dadurch noch mehr, daß ihre Beziehungen zur irischen Dichtung noch immer ungelöst, oftmals vermutet, aber auch niemals zwingend widerlegt worden sind[1]).

Ihrem ganzen Wesen und Stil nach ist die Skaldendichtung innerlich am nächsten der griechischen Chorlyrik verwandt, zu der auch Pindars Oden gehören, und Franz Dornseiffs Charakteristik der griechischen Chorlyrik[2]) trifft fast Wort für Wort auch auf die nordische Skaldendichtung zu.

Kultischen Ursprungs, ward diese „alte feine, gezierte Kunst" der Chorlyrik schon in früher Zeit vom Adel mit emsigem Stolz gepflegt. „In der archaischen Zeit von 700—480 etwa hatte sich eine adelige Oberschicht herausgebildet, die ihre reichen Mittel . . . zum großen Teil in Tempelbauten steckte: Olympia, Aigina, Paestum, Girgenti, Selinus. . . . Denselben archaisch-bunten Schmuck wie diese Bauten weisen nun die Chorlieder auf, die diese adeligen Herren sich für ihre Feste

1) Wolfgang Krause (Göttingen) teilt mir in einem Brief vom 19. 8. 28 freundlichst mit, daß seiner Ansicht nach die Kenning, die als typische Stilfigur der dichterischen Rede sich ausschließlich bei Germanen und Kelten findet, auf beiden Seiten älter ist als der Beginn engerer kultureller Beziehungen zwischen Iren und Nordleuten (Anf. des 9. Jhs.) und daß mindestens die Anfänge der Kenning sich bereits in der Zeit der kontinentalen Nachbarschaft zwischen Germanen und Kelten herausgebildet haben; vgl. seinen demnächst in den Acta philologica scandinavica erscheinenden Aufsatz über 'Die Kenning im Germanischen und Keltischen'.

2) F. Dornseiff, Pindars Stil (Berlin 1921). Über Parallelen zwischen Pindars Stil und der bildenden Kunst s. auch Franz Winter, in der Einleitung in die Altertumswissenschaft (hrsg. von A. Gercke u. Ed. Norden) II (1910), S. 171ff.

zu Ehren der Götter und Sportsiege bestellten. Die Form des Chorgesanges ist etwas starr und setzt der Entwicklung bestimmte Schranken. Mag die Chorpoesie noch so kunstvoll ausgebildet sein, sie bleibt ein Überbleibsel aus alter Zeit, etwas Altertümliches. Gerade dahin ging wohl der Geschmack der Auftraggeber. Diese reichen konservativen Herren wünschten pompöse Lieder im alten hieratischen Stil . . . die Sprache künstlich, mühsam ein Glanzstück neben das andere gesetzt. Da ist etwas Zopfartiges, eine bombastische Starrheit (S. 7f.). . . . Die Satzbewegung ist nicht geschwungen und frei ausladend. Alles Gewicht liegt in den Nomina, in den Substantiven und ihren Beiwörtern. Ausdrucksvolle Verben werden gemieden, die immer wiederkehrenden sind leer . . . Die Übermasse der Nomina gibt dieser Chorpoesie ihr starres Gepräge (S. 86). . . . Gemäß der kurzatmigen Rhythmik mußte auch die Diktion des Textes kurzatmig sein, es mußte möglichst viel Textinhalt auf kleinem Raum zusammengedrängt werden. (S. 103) . . . Wer die oft nicht enden wollenden Satzungetüme sieht, wo an dem Hörer ein schweres Wort nach dem andern . . . vorüberzog, für den ist klar: bei dem Durchschnittshörer konnte es sich nur um ein stimmungsmäßiges Aufnehmen von glänzenden Wortbildern handeln . . . (S. 109)."

Besser ließe sich auch die nordische Skaldendichtung nicht charakterisieren. Auch sie ist durch und durch Hofkunst. Auch sie ist archaisch und hat sich von ihrem ersten Auftreten zu Beginn des 9. Jahrhunderts bis tief in das 13. Jahrhundert hinein in ihrem Wesen und ihrer Struktur fast kaum gewandelt. Auch in ihr herrschen Nomina vor, auch sie ist vielfach dunkel und schwer

verständlich, verschlungen in der Wortstellung, wenn auch die Annahme eines „Mosaiks nebeneinander gesetzter Worte", das die isländische Skaldenforschung des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts behauptet hat, ein Irrweg war, wie uns jüngst Ernst A. Kock in mühseliger Einzelforschung gezeigt hat[1]).

Diese auffällige Ähnlichkeit der griechischen Chorlyrik mit der Skaldenkunst, die auch Dornseiff nicht entgangen ist, erklärt sich zweifellos daraus, daß es sich auf beiden Seiten „um eine ziemlich unberührt gebliebene geschlossene Welt auf mittelalterlicher, ständischer Stufe" handelt. Unter ähnlichen Bedingungen entwickelte sich hier wie dort ein innerlich verwandter Stil, und dieser äußert sich hier wie dort nicht nur in der Poesie, sondern auch in der bildenden Kunst.

Die Übereinstimmungen zwischen der Skaldendichtung und dem III. Stil der germanischen Tierornamentik sind zu groß, als daß man einen Zusammenhang abweisen könnte. Bei den Südgermanen fehlt diese dritte Stufe, wohl aber finden sich ganz analoge Formen in der irischen Kunst. Mögen nun auch nach Salin (Altgerm. Tierorn. S. 349) „die Unterschiede zwischen der irländischen Ornamentik und der skandinavischen im Stil III viel bedeutender sein, als die Ähnlichkeiten" — es wäre dennoch mehr als gewagt, den III. Stil als charakteristischen Ausdruck germanischen, bzw. nordischen Geistes

1) Ernst A. Kock, Notationes norrœnæ, anteckningar till Edda och skaldediktning, Lunds Universitets Årsskrift 1923ff.; (dazu F. Genzmer, Literaturblatt f. germ. u. rom. Phil. 1927, Sp. 354ff.; aber auch G. Neckel, Dtsch. Lit.-Ztg. 1927, Sp. 2499f.) E. A. Kock, Die altnord. Skaldendichtung: Nord. Rundschau 1928, S. 23ff.

erklären zu wollen. Man könnte eher von einem keltogermanischen Mischstil reden; richtiger aber wird wohl mit Singer[1]) Konvergenz anzunehmen sein, parallele Entwicklung bei Nordgermanen und Iren, „wobei eine Steigerung des nordischen Stiles unter irischem Einflusse nicht unwahrscheinlich" wäre. Nicht zu vergessen ist freilich auch, daß die nordische Ornamentik gerade in der Wikingerzeit auch direkt aus dem Orient neue und kräftige Anregungen empfangen hat, wie sie z. B. in den Holzschnitzereien des Osebergschiffes deutlich zu tage treten.

Diese Annahme irischen Einflusses auf die nordische Ornamentik findet ihre Stütze und Erklärung durch die uns aus Sagas und zeitgenössischen Chroniken wohlbekannte starke Vermischung von Iren und Nordgermanen.

In diese Verhältnisse fügt sich nun auch die Skaldenkunst vortrefflich ein. Hinsichtlich ihres Stiles läßt sich nicht behaupten, daß dieser dem germanischen Stil III auch nur irgendwie näher stehe als der irischen Ornamentik. Skaldische Hofdichtung und nordische Tierornamentik (Stil III) sind in gleicher Weise Ausdruck eines begrenzten, geschlossenen Standes, des nordischen Adels der Wikingerzeit. Was für die beiden älteren Stufen mit dem uns überkommenen Gut wenigstens nicht beweisbar ist, daß nämlich Dichtung und bildende Kunst Äußerungen eines und desselben Zeitgeistes sind, das trifft für die dritte, ausschließlich nordische Stufe voll und ganz zu.

1) S. Singer, „Stil und Weltanschauung der altgerm. Dichtung": Vom Geiste neuer Literaturforschung, Festschrift f. O. Walzel (1924), S. 9ff., bes. S. 16. Vgl. auch Axel Olrik, Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühchristlicher Zeit, übers. von W. Ranisch, Heidelberg 1908, S. 79ff.

VII.

In meinem „Germanentum und Hellenismus" habe ich gleich andern vor mir für die Wanderung der geistigen und kulturellen Güter der Mittelmeerländer nach dem Norden einzig und allein den östlichen Weg in Anspruch genommen, und auch Hans Naumann bemerkt in der Besprechung des Buches: „Gewiß, der Gotenweg ist eine Theorie, aber diese Theorie ist die dem Stande unserer Wissenschaft gemäßeste; sie allein vermag augenblicklich die Tatsachen der Archäologie, der Religionsgeschichte und neuerdings auch der Sprachgeschichte zu einem wissenschaftlichen Bilde zu komponieren, das wenig oder keine Widersprüche in sich trägt"[1]). — Aber ich glaube jetzt, daß wir im Laufe der letzten Jahrzehnte den Goten doch etwas gar zu viel aufgebürdet haben, wenn wir sie fast zu den alleinigen Kulturvermittlern gemacht und darüber den Westen, vornehmlich die Rheinlande, beinahe völlig außer acht gelassen haben. Dem Westen kommt jedoch die gleiche, ja, wir dürfen sagen: mindestens die gleiche Bedeutung zu. Und vor allem deswegen ist der westliche Weg so besonders wertvoll und aufschlußreich, weil die archäologische Forschung in diesen Gebieten ganz unvergleich-

1) Deutsche Literaturzeitung 1925, Sp. 216; vgl. auch H. Naumanns Forschungsbericht „Die neue Perspektive": Deutsche Vierteljahrsschrift 3 (1925), 642ff.

lich tätiger gewesen ist und wir daher hier weit klarer zu sehen vermögen, wie stark in der Tat die kulturellen Einflüsse auf die Germanen gewesen sind.

Seitdem zu Beginn des Jahrhunderts Sophus Bugge und vor allem Otto von Friesen, auf Salins vielgenanntes Werk sich stützend, die germanische Runenschrift zur Hauptsache aus dem griechischen Alphabet herzuleiten versucht haben[1]), hat sich mehr und mehr die Ansicht Bahn gebrochen, daß die Runen auf dem Gotenweg nach dem Norden gelangt seien. Salin hat völlig überzeugend dargetan, wie ein mächtiger Kulturstrom von der Nordküste des Schwarzen Meeres und der Krim die Weichsel entlang nach Ostpreußen führte und von da westwärts über Norddeutschland und Dänemark nach der skandinavischen Halbinsel, vornehmlich nach Norwegen. Da nun die ältesten Runendenkmäler gerade in den Gebieten gefunden sind, die jener Kulturstrom berührt, so ist es ihm „eine an Gewißheit grenzende Wahrscheinlichkeit, daß es gerade dieser von Südosten heraufkommende Kulturstrom ist, der die Kenntnis der Runen in unsere nördlichen Gegenden heraufgebracht hat, weshalb wir, wenn wir ihrem Ursprung nachforschen wollen, unser Auge auf die Länder des Schwarzen Meeres richten müssen" (Altgerm. Tierornam. S. 147).

Vor allem Otto von Friesen hat dann den griechischen Ursprung der Runen im einzelnen zu beweisen versucht, und seine Ausführungen waren so bestechend,

1) Vgl. mein „Germanentum und Hellenismus" S. 4f. und den zusammenfassenden Aufsatz über „Neue Runenforschung": Germ.-rom. Monatsschrift 10 (1922), 4ff., wo weitere Literatur verzeichnet ist.

daß der Beweis tatsächlich erbracht zu sein schien. Vor einigen Jahren jedoch hat der Kopenhagener Keltist und Sprachvergleicher Holger Pedersen Friesens Argumente einer sehr eingehenden Nachprüfung unterzogen und gezeigt, daß sich jene Hypothese auf unzureichender Grundlage aufbaute[1]). Er deckte eine Reihe von Unstimmigkeiten und Widersprüchen in Friesens Beweisführung auf, so daß mir damit die These des schwedischen Gelehrten aufs schwerste erschüttert zu sein scheint. Pedersen nimmt seinerseits die alte Theorie vom lateinischen Ursprung der Runenschrift wieder auf, deren Hauptvertreter Ludwig F. A. Wimmer gewesen war, und weist vor allem auch auf das irische Ogamalphabet hin. Dieses muß aus sprachlichen Gründen vor dem 5. Jahrhundert nach Christo entstanden sein, wahrscheinlich in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, und es bietet eine Reihe Analogien zur

1) H. Pedersen, „Runernes Oprindelse": Aarbøger for nord. Oldkyndighed og Historie 1923 (III. Række, 13. Bd.), S. 37ff.; ders., Sprogvidenskaben i det nittende Aarhundrede, Metoder og Resultater, København 1924, S. 209ff. Vgl. ferner J. Loth, L'écriture à l'époque préhistorique chez les Celtes: Revue Celtique 44 (1927), 1ff.; Carl J. S. Marstrander, Om Runene og Runenavnenes Oprindelse: Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap I (1928), 85ff. Sigurd Agrell, Der Ursprung der Runenschrift und die Magie: Arkiv f. nord. filol. 43 (1927), 97ff.; ders., Runornas talmystik och dess antika förebild (Skrifter utg. af Vetenskap-societeten i Lund 6), Lund 1927; (dazu Recc. von Marstrander, a. a. O., S. 254ff. und E. Moltke, Acta philologica Scandinavica III (1928, 90ff.); Agrell, Zur Frage nach dem Ursprung der Runennamen (Skrifter etc. 10) Lund 1928; vgl. auch ders., Studier i senantik Bokstavmystik: Eranos 26 (1928) 1ff., bes. S. 50f. — An Friesens Theorie hält fest T. E. Karsten, Die Germanen (Grundriß der germ. Philologie 9) Berlin 1928 S. 157ff.

Runenschrift, sodaß man es bei der Frage nach dem Ursprung der Runen unbedingt berücksichtigen muß. Es führen jedoch keine unmittelbaren Verbindungsfäden vom Ogam zu den Runen, sondern beide werden auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, und Pedersen wirft die Frage auf, ob nicht etwa Iren und Germanen unabhängig von einander bei den Galliern lesen und schreiben gelernt hätten. Wie Heinrich Zimmer gezeigt hat, standen die Iren mit den Galliern in direkten Handelsbeziehungen[1]), und der starke Einfluß der keltischen Kultur des Festlandes auf die Germanen durch mehr denn ein Jahrtausend hindurch ist allgemein bekannt.

Mit der Untersuchung Pedersens ist die Runenforschung in ein neues Stadium getreten, und es wird sich jetzt vor allem darum handeln, festzustellen und zu klären, wie und wo die Übernahme und Bildung der Runen aus dem lateinischen Alphabet erfolgt ist. Einmal: hat das lateinische Alphabet die unmittelbare Vorlage abgegeben oder müssen wir, was vielleicht wahrscheinlicher ist, eine keltisch-lateinische Zwischenstufe ansetzen[2]), und ist wenigstens für einige Zeichen Entlehnung aus einem griechischen Alphabet anzunehmen?[3]) Und zum andern: sind die Runen in den Rheinlanden entstanden oder um die Wende unserer Zeitrechnung im Gebiete der Markomannen und Quaden, in Norikum und den östlichen Alpengegenden?[4]) Weiter ist

1) Vgl. Heinr. Zimmer, Berliner Sitz.-Ber. 1909, S. 363ff. 430ff. 543ff.

2) So Marstrander, a. a. O.

3) So Agrell, Arkiv 43, 97ff.

4) So Haakon Shetelig, Norges Forhistorie (Oslo 1925), S. 138; Agrell, Arkiv 43 und insbes. Marstrander, a. a. O.

noch umstritten, woher die von den lateinischen und griechischen Alphabeten völlig abweichende Reihenfolge des germanischen Fuþark und die Namen der einzelnen Runen stammen: ob sie unter keltischen Einfluß entstanden sind[1]) oder auf Vorstellungen des Mithraskultes beruhen[2]), worauf wir später noch zurückkommen werden — wir sehen, eine reiche Fülle von Problemen, die meist noch der endgültigen Lösung harren. Nur einen Punkt möchte ich im folgenden Kapitel näher erörtern, der für die Annahme keltischer Mitwirkung an der Entstehung der Runenschrift eine wertvolle Stütze bieten dürfte.

1) So Marstrander a. a. O.

2) Agrell, Runornas talmystik, bes. S. 53ff. und Zur Frage nach dem Ursprung der Runennamen S. 1ff.

VIII.

Es ist bekannt, daß in der nordischen Überlieferung die Runenschrift in engster und innigster Beziehung zu Odin steht. Die Runen sind göttlichen Ursprungs, und offenbar hat Odin als Erfinder der Runen gegolten, wenn es auch nirgends ganz unzweideutig gesagt wird[1]). Da man annahm, die Runen seien auf dem Gotenweg nordwärts gewandert, so stellte man nunmehr die These auf, auch die Wurzeln des Wodan-Odinkultes seien nicht im Westen, in den Rheingegenden zu suchen, wie man bis dahin allgemein geglaubt hatte, sondern gleichfalls im pontischen Gotenreich.

Auch diese Hypothese geht auf Salin zurück[2]), und zwar glaubte er in der nordischen Überlieferung selbst eine Stütze gefunden zu haben. Sowohl der dänische Geschichtsschreiber Saxo Grammaticus wie der isländische Staatsmann und Gelehrte Snorri Sturluson, die beide zu Beginn des 13. Jahrhunderts gelebt haben, berichten nämlich von der Einwanderung Odins und der Asen in den Norden: das Land in Asien östlich vom Tanakvisl habe man Asenland oder Asenheim genannt, heißt es bei Snorri zu Eingang seines Königsbuches, der Heims-

1) Vgl. mein Germanentum und Hellenismus S. 147f.

2) B. Salin, Heimskringlas tradition om asarnas invandring: Studier till Oscar Montelius, 1903, S. 133ff., kurz angedeutet auch in seiner Altgerm. Tierornamentik S. 148. Vgl. auch Max Ebert, Südrußland im Altertum (Bonn 1921) S. 372f.

kringla, und daher stammten die Asen. „Daß . . . in der Tradition ein Kern von Wahrheit steckt, daß sie nicht lediglich eine gelehrte und unkritische Mittelalterkonstruktion ist, dürfte unbestreitbar sein", erklärt Salin in seiner Altgerm. Tierornamentik S. 148. — Demgegenüber muß mit aller Entschiedenheit betont werden, daß die nordischen Quellen auch nicht die allermindeste Berechtigung zu einer derartigen Annahme bieten. So hat auch Andreas Heusler, der „Die gelehrte Urgeschichte im altisländischen Schrifttum" genauester Kritik unterzogen hat[1]), „keine Stelle erspäht, wo der Granit alter Volkstradition den Flugsand der gelehrten Vermutungen durchbräche", und das Ergebnis seiner Untersuchung faßt er dahin zusammen: „Auf die Frage: kann sich in der gelehrten Urgeschichte der Isländer ein Stück alter Sage und damit geschichtlicher Wahrheit bergen? wäre es wohl vermessen, mit einem Nein zu antworten. Aber fruchtbar ist doch nur die Frage: Findet ein Teil dieser Urgeschichte seine einzige oder seine nächste Erklärung in altüberlieferten geschichtlichen Tatsachen? Diese Frage kann nur verneint werden." Wenn man nun auch vielfach diese nordischen Zeugnisse preisgab, so hielt man dennoch an der östlichen Herkunft des Odinkultes fest, eben wegen seiner Verbindung mit den Runen[2]).

1) Abhandlungen der Berliner Akademie, phil.-hist. Kl. 1908, III. Abh., bes. S. 96ff.

2) Vgl. z. B. Neckel, Zeitschr. f. deutsches Altertum 58, 225ff. Elias Wessén, Studier till Sveriges hedna mytologi och fornhistoria: Uppsala Universitets Årsskrift 1924, bes. S. 26; Leonhard Franz, Mannus 19 (1927), 141ff. Fragend (unter Hinweis auf Neckels Aufsatz) auch A. Heusler, Die Altgermanische Dichtung S. 20 („Ob auch die höhere Wodansverehrung von dem gotischen Südost, nicht dem deutsch-keltischen Grenzland am Rheine, ausgegangen ist?").

Ist nun aber die Friesensche Theorie erschüttert, dann steht nichts mehr im Wege, wieder zur älteren Auffassung des rheinischen Ursprungs des Wodanglaubens zurückzukehren, denn die Ansicht Neckels, wonach der Wodankult bereits gemeingermanisch gewesen sei, kann ich mir nicht zu eigen machen[1]).

Dagegen entbehrt, um dies hier wenigstens beiläufig zu bemerken, die allgemeine, seit langem herrschende Ansicht, daß auch der germanische Donnergott Donar-Thor sich von den keltisch-germanischen Grenzlanden her ausgebreitet habe, jeder sicheren Stütze. Wohl ist mit dem *Hercules* des Tacitus und dem *Hercules Magusanus* der niederrheinischen Inschriften sicher Donar gemeint, aber auch bei den Nordgermanen ist der Thorkult seit uralten Zeiten so tief im Volke verwurzelt, und es findet sich keine Spur, die auf Einwanderung aus den Rheingegenden wiese, daß man bei ihm am ehesten von

1) G. Neckel, „Germanische und klassische Philologie": Ilbergs Neue Jahrbücher 1 (1925), 49 Anm. 1 und bes. ders., „Regnator omnium deus": Ebda. 2 (1926), 139ff. Dagegen wandten sich bereits: E. Mogk, Germanica, Festschrift f. Ed. Sievers (1925) S. 258ff., bes. S. 259 Anm. 3, und K. Helm, in der Festgabe Gustav Ehrismann (1925) S. 3f.; vgl. auch ders., Altgerm. Religionsgeschichte I (Heidelberg 1913) S. 259ff. und jetzt: Die Entwicklung der germ. Religion, ihr Nachleben in und neben dem Christentum in: Germanische Wiedererstehung, hrsg. von Nollau, Heidelberg 1926, S. 324. 347ff. 370. Entstehung des Wodanglaubens in keltisch-germanischen Grenzgebieten nimmt auch S. Singer in seiner kleinen Schrift „Die Artussage", Bern 1926 an. Vgl. auch Jul. Schwietering, 'Wodans Speer': Zeitschr. f. deutsches Altert. 60 (1923), 290ff.

einer gemeingermanischen Gottheit reden könnte. Dafür spricht ferner auch das hohe Alter der nordischen Bezeichnung des Gottes als *Vingþórr : Véorr* (< **Winχa-þunraz*) „Weihe-Thor", deren Doppelförmigkeit noch in die Zeit vor den Wirkungen des Vernerschen Gesetzes hinaufreichen muß[1]). Es widerspricht der Ansicht von dem gemeingermanischen Charakter des Gottes nicht, wenn die östlichen Germanenstämme ihn nicht gekannt, sondern eine andere Gewittergottheit *Fjǫrgynn* verehrt haben werden (dessen Name mit dem litauischen *Perkunas* und dem altindischen *Parjanya* verwandt ist). Aber wie dem auch sei, jedenfalls ist die Annahme eines von Kelten und Germanen in gleicher Weise verehrten Gewittergottes (kelt. *Tanarus* = germ. *Þunaraz : Þunraz*) endgültig aufzugeben, denn einen keltischen *Tanarus* hat es nie gegeben. Der keltische Donnergott heißt vielmehr *Taranus* (*Taranis* bei Lucan, *Taranucus* auf Inschriften, zu kymrisch *taran* „Donner") und die einmalige Lesung auf dem Stein von Chester: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Tanaro*, auf die sich diese ganze Hypothese stützt, ist mit Windisch zweifellos als Verschreibung für *Tarano* anzusehen[2]). —

Der Glaube an den göttlichen Ursprung der Schrift, daß ein Gott sie erfunden und den Menschen geschenkt habe, ist weit verbreitet. Er findet sich bereits bei den alten Kulturvölkern: bei den Ägyptern war Thot vor-

1) Vgl. Wolfgang Krause, Vingþórr: Zeitschr. f. deutsches Altertum 64 (1927), 269ff.

2) Vgl. E. Windisch, Das keltische Britannien bis zu Kaiser Arthur: Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. XXIX. Bd., Nr. VI (1912), S. 74. 95f. Auf Inschriften finden sich die Formen: Ταρανοου (Dativ ohne *Iovi*), *Jovi Taranuco*, *Deo Taranucno*.

nehmlich der Schreibergott, der Erfinder der Schriftzeichen und Träger aller geistigen Kultur, bei den Armeniern Tiur und bei den Babyloniern Nabu[1]), der noch in der babylonisch-gnostischen Sekte der Mandäer als N'bû fortlebt, wie er auch bei Hesekiel (9,2f.) erscheint[2]) oder im äthiopischen Henochbuche (89, 61. 90, 14. 22) in der Gestalt des Erzengels Michael wiederkehrt. Ja, durch Vermittlung der türkisch-tartarischen Völker ist diese Vorstellung sogar bis zu den fernen Ostjaken in Sibirien gedrungen. Diese kennen eine Gottheit, die sie den „Schreibermann" nennen; er gilt als der erste Gehilfe des Himmelsgottes, und man glaubt, daß er im Himmel nur wenig tiefer als der Obergott selbst wohnt. Seine Aufgabe soll sein „nach der Bestimmung des Obergottes in das Schicksalbuch zu schreiben, wie lange und unter welchen Verhältnissen der Mensch auf Erden leben darf". Und beim Tode eines Menschen pflegen die Ostjaken zu sagen: „Seine vom Schreibermann aufgeschriebenen Tage sind zu Ende"[3]). Es ist klar, daß dieser Gott aus der Fremde stammt, „da ein schreibender Gott nicht unter einem Volke entstehen konnte, das selbst nicht schriftkundig war." Auch die an der Wolga wohnenden Tschuwaschen haben das gleiche Wesen gekannt, „indem sie glauben, daß der Schicksalsgott Käbä (: Schicksal) bei der Geburt eines Kindes ein Wesen namens Pülech herabsendet, das des Kindes Lebensschicksale bestimmt

1) Vgl. mein Germanentum u. Hellenismus S. 148f.

2) Vgl. Gunkel, Archiv f. Religionswiss. 1, 294ff.

3) Vgl. Uno Holmberg, Der Baum des Lebens: Annales Academiae Scientiarum Fennicae, ser. B, tom. XVI, 3. Helsinki 1923, S. 129.

und seinen Namen aufschreibt."[1]) — Im Synkretismus der hellenistischen Zeit verschmolz der ägyptische Thot mit dem griechischen Hermes, und so entstand jener ägyptisch-griechische Hermes, der Erfinder aller Rede, Schrift und Musik, der ἱερογραμματεύς, der „heilige Schreiber". Dargestellt wird er auf zahlreichen griechisch-römischen Bronzestatuetten mit einer auf dem Kopf emporstehenden Feder, dem Attribut des Gottes, das auf alexandrinische Herkunft weist. Derartige Statuetten haben sich in Athen und Italien, besonders in Pompei gefunden, in Antiochien, Syrien, Phönizien und auf Samos, wie auch in Gallien und Germanien[2]). So befindet sich eine solche z. B. im Museum zu Regensburg, die wohl aus einem kleinen Heiligtum stammt und nach Furtwängler „zu der gewöhnlichen Dutzendware der Bronzestatuetten der Kaiserzeit" gehört; das gleiche Museum besitzt auch eine andere Hermesbronze, auf der der Gott mit einer Papyrusrolle und einem Köcher erscheint, was auf Vermischung mit Thot und Apollon deutet.

Von besonderer Wichtigkeit für uns ist nun aber, daß die gleiche Vorstellung auch in der keltischen Tradition wiederkehrt. Es hat bei den Galliern einen Gott namens Ogmios gegeben, den wir nur aus Lukians Herakles-Traktat (Kap. 1) kennen[3]), und Lukians Kenntnis

1) Ebda. S. 130.

2) Vgl. A. Furtwängler, Bonner Jahrbücher 103, 5ff. 107, 37ff. 108/9, 239ff. 114/5, 193ff.

3) Vgl. E. Windisch, Das keltische Britannien bis zu Kaiser Arthur S. 98; Táin Bó Cúalnge, hrsg. von E. Windisch (Irische Texte: Extraband zu Serie I—IV), Leipzig 1905, Einl. S. XXXf.; Friedr. Koepp, Bonner Jahrbücher 125 (1919), 38ff.; C. Marstrander, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap I (1928), 167ff.

beruht einzig und allein auf einer bildlichen Darstellung dieses Gottes, die er in Gallien selbst gesehen und zu der ihm ein Gallier, der bei Lukian selbstredend auftritt, die nötigen Erläuterungen gegeben hat. Es ist ein seltsames Bild, das Lukian beschreibt: da erscheint Ogmios (wie nach ihm die Gallier den Herakles genannt haben sollen) als alter Mann dargestellt, seine Haut runzelig und verbrannt bis zur völligen Schwärze, wie die von Leuten, die auf dem Meere alt geworden sind, „aber mit dem Löwenfell, mit der Keule in der Rechten, mit einem Bogen in der Linken, und mit einem Köcher ausgestattet". Und nun das Sonderbare: Dieser alte Herakles zieht eine große Menge Volks nach sich, die alle an den Ohren gefesselt sind. Keiner widersetzt sich, sondern alle folgen ihm willig und freudig. Und alle die schön gearbeiteten Seile von Gold und Elektron sind an der Zunge des Gottes befestigt, die ihm zu diesem Zweck vorn an der Spitze durchbohrt ist. Den Kopf dreht er nach denen, die er führt, zurück, und lächelt ihnen freundlich zu. — Der Gallier erklärte Lukian das Rätsel dahin, daß man bei ihnen die Allgewalt der Rede dem Herakles vergleiche.

Daß wir es in dieser Schilderung nicht mit einer Fiktion Lukians, sondern mit echt keltischer Überlieferung zu tun haben, wird durch die berühmte irische Heldensage der Táin Bó Cúalnge bewiesen, wo einmal eine ganz ähnliche Gestalt erscheint[1]): „Es kam ein anderer Heerhaufen" heißt es da, „nach dem Hügel in dem Slemain von Meath, ein Heerhaufen einer großen

1) Táin Bó Cúalnge Zeile 5523ff. (S. 796).

Burschenschar. Ein schwarzer, schneller, dunkler . . . Mann vor der Front dieses Heerhaufens. Sieben Ketten um seinen Hals, sieben Mann an jedem Ende der Kette. Er schleift diese siebenmal sieben Mann, so daß ihre Schnauzen gegen die Erde schlagen, und da mache n se ihm Vorwürfe, und da hält er an . . ." —

Koepp, dem wir eine gründliche Untersuchung über den keltischen Ogmios verdanken, ist der Ansicht, daß wir es bei dem von Lukian beschriebenen Bilde gar nicht mit einer populären Darstellung zu tun haben, sondern mit einer Allegorie[1]), wie auch schon Windisch meinte, daß die Attribute des Herakles „offenbar auf den Gott oder Genius der Rede nur bildlich vom körpergewaltigen Herakles her übertragen worden" seien; das Bild ist nach ihm „ein Produkt echt keltischer Phantasie"[2]).

Es will mir jedoch sehr fraglich erscheinen, ob diese allegorische, spekulative Deutung, die Lukian gibt, wirklich ursprünglich ist. Vielmehr möchte ich vermuten, daß dem Bilde doch eine volkstümliche Vorstellung zugrunde liegt, vor allem deswegen, weil das Motiv ja auch in der irischen Heldensage wiederkehrt. Hier ist von allegorischer Auffassung keine Spur vorhanden, und es ist mir unwahrscheinlich, daß sich in der Schilderung der Táin etwa nur ein letzter Nachklang jener Allegorie erhalten hat. — Sollte die Darstellung vielleicht den Schicksalsgott meinen, und die Seile, die von ihm zu den Leuten gespannt sind, die Lebensfäden bedeuten? Eine genaue Entsprechung kann ich leider nicht nach-

1) Koepp, a. a. O. S. 69.
2) Windisch, Das kelt. Britannien S. 98.

weisen, aber auf ähnliche Vorstellungen möchte ich immerhin aufmerksam machen.

Uno Holmberg hat in seiner ungemein reichen und wertvollen Abhandlung über den „Baum des Lebens" auch einen Abschnitt dem „Lebensfaden" gewidmet, worin er die weite Verbreitung dieser Vorstellung nachweist[1]). Es ist bekannt, daß nach der Auffassung namentlich der orientalischen Völker jeder Mensch einen Stern hat, oder anders ausgedrückt: „die Sterne Repräsentanten des Menschen am Himmel" sind, „und so vertritt das in der oberen Region befindliche Gegenstück des Menschen ihn und sein Leben in der regelmäßigen, einem Gesetze unterworfenen Bewegung des Sternhimmels. Aber nach der allgemeinen Auffassung sind die Sterne mit unsichtbaren Banden an den Polarstern oder an jenes sagenhafte Ding gekettet, das als das Zentrum des Alls gedacht wird", und so lehrt u. a. auch das indische Viṣṇupurāṇa, „daß es der Luftseile, welche die verschiedenen Sterne mit dem Polarsterne (*dhruva*) verbinden, so viele gibt als Sterne am Himmel"[2]).

Daß ein Zusammenhang zwischen diesen Vorstellungen und dem Bilde Lukians besteht, halte ich nicht für ausgeschlossen. Doch wie dem auch sein mag, dieser keltische Gott wird nicht nur der Gott oder Heros der Beredsamkeit gewesen sein, sondern auch der Gott des geschriebenen Wortes. Die älteste irische Schrift nämlich heißt, wie wir sahen, *Ogam*, und von diesem Namen ist der des keltischen Gottes *Ogmios* nicht zu trennen;

1) Holmberg, a. a. O. S. 98ff.
2) Ebda. S. 111.

sie hängen vielmehr sprachlich auf das engste zusammen[1]). Somit besteht aber noch eine weitere Ähnlichkeit zwischen dem irischen Alphabet und den Runen insofern, als man beider Erfindung einem Gott zugeschrieben haben wird. Und wenn unsere obige Vermutung, daß Ogmios der keltische Schicksalsgott, der Herr über Leben und Tod gewesen ist, das Richtige getroffen haben sollte, so wäre vielleicht auch dafür eine Erklärung gewonnen, warum die Erfindung der Runen gerade auf Wodan, den germanischen Totengott, übertragen worden ist. Die Vergeistigung des Gottes, die uns nur aus späteren nordischen Quellen bekannt ist, würde demnach bereits auf dem Festland eingesetzt haben und wenigstens teilweise keltischem Einfluß zugeschrieben werden können[2]).

Mag nun die Heimat der Runen in den Alpen- oder Rheingegenden zu suchen sein, das eine werden wir jedenfalls mit größter Wahrscheinlichkeit anzunehmen haben, daß die Kenntnis der Runen in Verbindung mit dem Wodankult vom unteren Rhein aus nach dem

---

1) Vgl. Holder, Alt-celt. Sprachschatz II, Sp. 836f. und bes. C. Marstrander, a. a. O. S. 136f., der **ogmos* < idg. **okmos* zu got. *ahma* πνεῦμα, *aha* νοῦς stellt; zu diesen auch got. *ahaks* περιστερά „Taube“ vgl. F. R. Schröder, P. B. Beitr. 51 (1927), 27f.

2) Zu Ogmios-Wodan vgl. auch Marstrander, a. a. O., S. 167ff., dessen Abhandlung ich erst nach Abschluß meiner Arbeit durch die Liebenswürdigkeit des Verfassers erhielt. Marstrander vergleicht mit der Darstellung des gefesselten Ogmios die Erzählung der Ynglingasaga Kap. 7, wo es von Odins Künsten heißt: *Óðinn vissi um allt jarðfé hvar folgit var ok hann kunni þau ljóð er upp lauksk fyrir honum jǫrðin ok bjǫrg ok steinar ok haugarnir ok batt hann með orðum einum þá er fyrir bjoggu ok gekk inn ok tók þar slíkt er hann vildi.*

Norden getragen worden ist. Dafür lassen sich auch weitere kulturhistorische Gründe geltend machen, die uns gerade der Verfechter des griechischen Ursprungs der Runen im bosporanischen Gotenreich, Otto von Friesen, vor einigen Jahren an die Hand gegeben hat[1]).

---

1) O. v. Friesen, Rö-stenen i Bohuslän och Runorna i Norden under Folkvandringstiden (Uppsala Univ.-Årsskrift 1924), bes. S. 45ff.; vgl. dazu die Besprechungen von G. Neckel, Deutsche Lit.-Ztg. 1924, Sp. 1919ff. und Emil Olson, Litteris II (1925), 142ff.

IX.

Neben den Goten hat man vor allem noch einem zweiten germanischen Volksstamm besondere Aufmerksamkeit zugewendet, dessen in Ost und West herumstreifende Scharen wie kein anderer Stamm zu Kulturvermittlern zwischen den Mittelmeerländern und dem Norden geeignet erscheinen. Das sind die Heruler. Im Jahre 267 begegnen wir ihnen zum erstenmal auf Raubfahrten, die sie von den Küsten des Schwarzen Meeres aus ins Ägäische Meer, nach Attika und Sparta unternommen haben, und bald danach erscheinen andere Volksteile auch im Westen, in Gallien. Da preist Mammertinus in einem Panegyricus auf Kaiser Maximinianus diesen als Besieger einer Herulerschar, die im Jahre 286 im Bunde mit den Chabionen in Gallien eingefallen war. Er nennt sie *viribus primi barbarorum, locis ultimi*, und wahrscheinlich werden wir die Wohnsitze der Heruler in jenen Jahrhunderten mit Otto von Friesen in Nordschleswig und auf Fünen zu suchen haben[1]), von wo

1) Die Frage nach der Urheimat der Heruler hängt aufs engste mit dem Dänenproblem zusammen. Jordanes berichtet Getica 23: *quamvis et Dani, ex ipsorum [Scandzae cultorum* oder *Suetidorum?] stirpe progressi, qui Herulos propriis sedibus expulerunt, inter omnes Scandiae nationes nomen sibi ob nimia proceritate affectant praecipuum.* (In der Hss. steht *qui* vor *inter*). Was diese von J. hier erwähnte Vertreibung der Heruler durch die Dänen betrifft, so wird es wohl immer unentschieden bleiben müssen, ob sie sich auf ein Ereignis in Jordanes' eigener Zeit (also etwa in der ersten Hälfte des 6. Jhs.)

um die Mitte des dritten Jahrhunderts größere Scharen nach Ost und West aufgebrochen sein werden.

Jene von den Herulern bewohnten Gebiete aber waren gerade in der älteren Zeit das wichtigste Bindeglied zwischen Nord und Süd, und wir können namentlich auf Grund der Bodenfunde den Handelsweg vom Rhein nach dem Norden deutlich verfolgen[1]). Er führte während der römischen Zeit, die man etwa bis 500 rechnen kann, nicht wie später zur Wikingerzeit über Schleswig, das alte Hedeby, sondern er ging nördlicher von der an der Nordseeküste gelegenen alten Handelsstadt Ribe landeinwärts die Königsau entlang zum kleinen Belt nach Fünen hinüber. Diese Gegenden nördlich und südlich der Königsau nehmen während der römischen Eisenzeit und der Völkerwanderungszeit eine Sonder-

bezieht (so z. B. R. Much, Ivar Lindquist) oder ob sie in frühere Zeit fällt und mit dem ersten Auftreten der Heruler im 3. Jh. zusammenhängt (so Otto v. Friesen, Birger Nerman u. a.). Vgl. hierüber sowie über die in neueste Zeit vielerörterte Urheimat der Dänen und den Dänennamen R. Much, Hoops' Reallex. I, 387ff. II, 517ff.; J. Lindquist, Galdrar S. 152ff.; O. v. Friesen, Rö-stenen a. a. O. Ludwig Schmidt, Paul u. Braunes Beitr. 51 (1927), 103ff.; T. E. Karsten, Die Germanen (1928) S. 76. 225f.; Birger Nerman, Fornvännen 17 (1922), 128ff.; Hj. Lindroth, De nordiska ortnamn på -rum (Göteborgs kungl. Vetenskaps-och Vitterhets-Samhälles Handlingar 4 följden XVIII) Göteborg 1916 S. 135ff.; Elis Wadstein, Namnet Danmark: Göteborgs Högskolas Årsskrift XXIV (1918), 4; XXV (1919), 2. ders., Norden och Västeuropa i gammal tid (Stockholm 1925) S. 5f.; Viggo Brøndal, Danske Studier 1920, S. 17ff.; R. E. Zachrisson, Acta Philologica Scandinavica 1 (1926), 284ff.

1) Vgl. zum folgenden O. v. Friesen, Rö-stenen, bes. S. 56ff. Über den deutschen Handel in römischer Zeit orientiert sehr gut W. Stein in Hoops' Reallexikon II, 382ff.

stellung ein, sie heben sich vor allem sichtlich von der jütischen und holsteinischen Kultur ab, während sie mit der auf Fünen übereinstimmen. Deutlich geht durch diese Bezirke der Hauptstrom der Goldbrakteaten nach dem Norden[1]).

Das wichtigste Merkmal dieses Kulturgebietes der Königsau und Fünens dürften jedoch die großen Moorfunde sein, die auf germanischem Boden beispiellos dastehen. In Vimose und Kragehul auf Fünen sowie bei Thorsbjærg und Nydam im schleswigschen Gebiet hat man bekanntlich im Moor eine Unmenge der verschiedensten Sachen: Schiffe und Waffen, Schuhe, Kleider und Schmuckstücke, römische Münzen u. v. a. gefunden, in denen man Votivgaben sieht, die die Sieger — vielleicht die Heruler in erfolgreichen Kämpfen gegen die andringenden Dänen — nach beendetem Kampf ihren Göttern dargebracht haben. Zeitlich fallen die Moorfunde zwischen 250 und 450.

Nun finden sich in allen diesen Moorfunden Runeninschriften, und zwar sind einige von ihnen (aus Vi und Thorbjærg) die ältesten, die wir überhaupt kennen. Hier setzt Otto von Friesen ein, indem er alte Gedanken Sophus Bugges wieder aufnimmt und weiterführt: Herulische Auswanderer hätten um die Mitte des 3. Jahrhunderts bei den Goten am Schwarzen Meer die Runenschrift kennen gelernt und ihre Kenntnis in die nordische Heimat gebracht, und dies Kulturgebiet von Nordschleswig und Fünen sei die Wiege der Runenkunde im Norden; die handeltreibende Bevölkerung dieser Gegenden habe die Runen auf den alten Handelswegen

1) Vgl. die Karte in Friesens Abhandlung über den Röstein; eine Wiedergabe dieser Karte findet sich auch in den Bonner Jahrbüchern 130, 35.

weiter nach der skandinavischen Halbinsel verbreitet: nach der schwedischen Westküste zur Mündung des Götaälv und von dort einmal nordwärts zur norwegischen Küste und zum andern ostwärts nach Gotland, Östergötland, Södermanland und dem Mälarsee. Sehr zweifelhaft ist freilich, ob das *erilaʀ* einer Reihe urnordischer Inschriften, wie Bugge und Friesen wollen, mit dem Namen der Heruler (richtiger: Eruler) identisch und somit beweisend dafür ist, daß alle Inschriften, auf denen das Wort begegnet, von Angehörigen dieses Volkes verfaßt sind.

Als sicheres Ergebnis der eingehenden Darlegungen Friesens dürfen wir buchen, daß die Wiege der nordischen Runenkunde im nördlichen Schleswig gestanden hat. Hierher aber kann die Kenntnis der Runen ebenso gut aus den Rheingegenden gelangt sein, ja, sie fügt sich sogar vortrefflich in die westlichen Strömungen ein, denen wir oben nachgegangen sind und die gerade auch Otto von Friesen nachdrücklich hervor gehoben hat. Aller Wahrscheinlichkeit nach werden die Heruler die Vermittlerrolle gespielt und zusammen mit der Runenschrift auch den Wodankult nach dem Norden getragen haben[1]).

1) Daß erst die kurz nach 500 nach Skandinavien zurückgewanderten Herulerscharen den Wodankult nach dem Norden gebracht haben, wie z. B. K. Helm (Die Entwicklung der germ. Religion usw. [Germ. Wiedererstehung] S. 370 und Festgabe G. Ehrismann (1925) S. 19 annimmt, scheint mir zeitlich viel zu spät. Als Vermittler der Runenkunde sieht die Heruler auch an Finnur Jónsson, Norsk-islandske Kultur -og Sprogforholdene i 9. og 10. Årh. Det kgl. Danske Videnskabernes Selskab Hist.-filol. Medd. III. 2 (København 1921), S. 151. Vgl. auch die (mir nicht mehr erreichbare) Arbeit von E. Wessén, De nordiska folkstammarna i Beowulf, Stockholm 1927, S. 7 f. s. T. E. Karsten, Die Germanen S. 169.

X.

In der Entlehnung der Schrift dürfen wir mit vollem Recht ein Zeugnis des verhältnismäßig hohen Bildungsstandes der Germanen erblicken, und es ist erfreulich zu sehen, wie sich auch auf nichtgermanistischer Seite das Urteil über die „Barbaren" zu wandeln beginnt. So sagt Theodor Birt in seinen lebensvollen „Charakterbildern Spätroms": „In der Hauptstadt Rom selbst, dann im römischen Rheinland und Dekumatenland (Baden und Württemberg), in Mainz, Trier und Köln lebten Hunderttausende von völlig latinisierten Germanen; viele lateinische Inschriften, die sie setzten, sind noch da; so gut sie diese Denkmäler setzten, werden sie auch in lateinischen Büchern gelesen haben, und es versteht sich, daß sie so auch zu den freien Deutschen römisches Wesen und römisches Wissen kolportierten"[1]. Und in einer anderen Schrift erklärt derselbe Gelehrte: „Die Kenntnis des Latein reichte, besonders in religiösen und politischen Dingen, bei den sogenannten Barbaren viel weiter, als man gewöhnlich ansetzt. Wir werden unsere Ansichten in diesem Punkte berichtigen müssen"[2].

Es ist bekannt, welche Unzahl Germanen in römischen

1) Th. Birt, Charakterbilder Spätroms³ (Leipzig 1922) S. 19.
2) Th. Birt, Die Germanen (München 1917) S. 124.

Diensten standen[1]: so werden uns, um nur einige Zahlen zu nennen, unter Commodus dreizehntausend Quaden genannt und eine nicht viel kleinere Zahl Markomannen, oder wir hören, daß unter Probus die rechtsrheinischen Stämme etwa sechszehntausend Rekruten stellen u. dgl. m. Seit Konstantin, vor allem aber seit dem ausgehenden 4. Jahrhundert, wimmelt es geradezu im römischen Heer bis in die höchsten Stellen hinauf von Germanen, und die Durchdringung des ganzen Staatsorganismus mit germanischem Blute ist bereits soweit vorgeschritten, „daß germanische Abstammung nicht nur kein Makel, sondern im Gegenteil eine Ehre bedeutete und mit der Vorstellung von einem tüchtigen General geradezu unzertrennlich verbunden war"[2].

Aus dieser Schar sei hier nur einer mit Namen genannt, einer der ganz großen Germanen jener Zeiten, der Vandale Stilicho. Selber fürstlichen Geblüts, wurde er der Schwiegersohn des Kaisers Theodosius und Schwiegervater des Kaisers Honorius. „Stilichos Hof glich den Höfen der Renaissancezeit." Alljährlich hat dort Claudius Claudianus, Stilichos Hofdichter, „im prunkenden Festsaal an bedeutsamen Tagen vor den erlesenen Spitzen des Reichs seine Poëme feierlich deklamiert"[3], und diese setzen bei seinen Zuhörern gründlichste Vertrautheit mit hellenistischem Geiste voraus. Wohl bekannte man sich offiziell zum Christentum, aber es galt dem Hofe nicht mehr, als den großen Päpsten der italienischen Re-

1) Vgl. Martin Bang, Die Germanen im römischen Dienst bis zum Regierungsantritt Constantins I (Berlin 1906.)
2) Ebda. S. 92.
3) Th. Birt, Charakterbilder Spätroms S. 304.

naissance. Hellenistische Bildung herrschte ganz und gar, rein heidnischen Geist atmen Claudians Gedichte. Und das ist auch nicht verwunderlich. Fällt doch in jene Jahre erst der endgültige Untergang des Heidentums mit dem Siege des Theodosius im Jahre 394. Da erst war es für alle Zeit mit der Macht der Mysterienkulte vorbei, die bis dahin jahrhundertelang mit dem Christentum um die Herrschaft gerungen hatten.

Christentum und orientalische Mysterienkulte — das waren die beiden mächtigen religiösen Strömungen, die in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung sich die Wage hielten. Der endliche Sieg des Christentums war keinesfalls von vornherein gegeben, und vor allem das zähe Ringen mit dem persischen Mithraskult, seinem gefährlichsten Nebenbuhler, ließ nicht voraussehen, zu wessen Gunsten sich die Schale neigen würde.

XI.

Das Christentum ist es gewesen, das bereits um die Mitte des 4. Jahrhunderts auf dem Balkan unter den Westgoten eine hellenistisch gefärbte Literatur in heimischer Sprache hervorgerufen hat. Wulfilas Übersetzung ist nicht das einzige Zeugnis für das gründliche Bibelstudium der Germanen schon in jener frühen Zeit: wir besitzen auch Bruchstücke eines gotischen Kommentars zum Johannesevangelium, die sogenannten Skeireins, und wir wissen auch von einem Briefwechsel gelehrter Goten mit Hieronymus, der sich mit textkritischen Fragen befaßte. Erhalten ist uns leider nur das Antwortschreiben des Hieronymus[1]).

Und vielleicht läßt sich sogar im hohen Norden noch ein letzter Nachklang gotischer Bibelforschung beobachten: Ein großer Teil der Heruler ist, wie wir aus Prokops „Gotenkrieg" wissen, nach der Vernichtung ihres Reiches an der March, einem Nebenflusse der Donau, zu Beginn des 6. Jahrhunderts, etwa um 512, in seine skandinavische Heimat zurückgekehrt, um sich an der Ostküste Schwedens in Blekinge, Lister und dem östlichen Schonen anzusiedeln. Von diesen rückgewanderten Herulern sind vielleicht in jenen Gegenden mehrere Runensteine gesetzt worden, die Steine von Gummarp, Stentofta und Istaby, und völlig vereinzelt steht unter

---

1) Vgl. Johannes Mühlau, Zur Frage nach der gotischen Psalmenübersetzung. Diss. Kiel 1904.

den nordischen Runendenkmälern die metrische Inschrift des Steines von Stentofta da, indem nämlich auf ihm die Textzeilen den Verszeilen entsprechen, während sonst die Runenzeilen stets ohne Rücksicht auf Sinn- und Verseinschnitte fortlaufend geschrieben werden. Es ist wenigstens eine geistvolle Vermutung des schwedischen Gelehrten Ivar Lindquist, daß sich diese Ausnahme durch Einfluß der gotischen Bibel erklärt, die wie ihre griechische Vorlage kolometrisch abgefaßt war. So sind ja auch die Codices Carolinus und Ambrosianus A in Sinnzeilen geschrieben[1]).

Interessant ist auch der Fund eines gotisch-lateinischen Bibelfragments im ägyptischen Wüstensand: mag es nun aus der Bibel eines dort stationierten gotischen Militärgeistlichen stammen oder aus der eines arianischen gotischen Klerikers, der z. Zt. des orthodoxen römischen Kaisertums nach Ägypten ins Exil geschickt war, oder schließlich aus dem Besitz eines gotischen Mönches, der sich an den Nil zurückgezogen hatte[2]). Es ist ein christliches Gegenstück zu jener heidnischen, semnonischen Seherin *Waluburg*, deren Name auf einem Ostrakon von der an der alten Südgrenze Ägyptens gelegenen Insel Elephantine gefunden ist: Βαλουβουργ Σή[μ]νονι σιβύλλᾳ[3]).

---

1) Vgl. Ivar Lindquist, Galdrar, de gamla germanska trollsångernas stil undersökt i samband med en svensk runinskrift från folkvandringstiden (Göteborg Högskolas Årsskrift XXIX, 1) 1923, S. 133ff.

2) Vgl. Paul Glaue u. Karl Helm, Das got.-lat. Bibelfragment der Universitätsbibliothek zu Gießen: Sonderabdruck der Zeitschr. f. neutestamentliche Wissenschaft 1910.

3) Vgl. W. Schubart, Amtl. Ber. a. d. kgl. Kunstsammlungen, 38. Jahrg. 1916/17 (Berlin), Sp. 328ff. Edw. Schröder,

Sie kann mit germanischen Truppen, die uns in Ägypten vielfach bezeugt sind[1]), dorthin gekommen sein, oder aber auch im Gefolge eines hohen römischen Offiziers; denn wir wissen, daß sich die ersten römischen Kreise gelegentlich germanischer Seherinnen bedienten, wie z. B. Vitellius einer chattischen Prophetin. Und Domitian empfing eine andere semnonische Seherin, welche mit ihrem König Masyas in Rom erschien[2]). —

Noch früher als im Osten beginnt die Ausbreitung des Christentums auf deutschem Boden[3]). Schon der Kirchenvater Irenäus von Lyon spricht in seiner bald nach 180 verfaßten Schrift „Adversus haereses" c. 10, 2 von erfolgreichen Missionsversuchen unter den Germanen, leider ohne genauere Angaben. Die neueren kirchengeschichtlichen Forschungen haben die Existenz von Christen und Christengemeinden vor allem in Trier und im Moselgebiet für das letzte Viertel des 2. Jahrhunderts sehr wahrscheinlich gemacht, und rasch hat das Christentum auch am Mittel- und Niederrhein besonders in Köln Fuß gefaßt. Schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts wird Trier Bischofssitz, dem Köln, Metz und andere alsbald

---

Archiv f. Religionswiss. 19 (1916/19), 196ff. K. Helm, Paul u. Braunes Beiträge 43 (1918), 337ff.

1) Vgl. M. Ebert, Prähistor. Zeitschr. 1 (1909), 165f.

2) Vitellius, Sueton 14; Domitian, Dio LXVII, 5, 3.

3) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I[4], 1ff. Ferner Johs. Ficker, Altchristliche Denkmäler und Anfänge des Christentums im Rheingebiet, Straßburg 1909 (Kaisergeburtstagsrede). Wilh. Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande (Rhein. Neujahrsblätter, II. Heft), Bonn 1923. H. Friedrich, Die Anfänge des Christentums und die ersten Kirchengründungen in röm. Niederlassungen im Gebiet des Nieder- und Mittelrheins und der Mosel. Bonner Jahrbücher 131 (1926), 10ff.

nachfolgen. Unter den „orientalischen Sklaven, unter den Kaufleuten und Handwerkern aus Italien, Griechenland und Syrien hat man die ersten Bekenner Jesu in den Rheinlanden zu suchen"; nicht, wie meist behauptet wird, unter den Soldaten[1]). Und Funde von wertvollen Kunstgläsern mit Darstellungen aus der christlichen Vorstellungswelt, von denen ein Kölner Grabfund vielleicht noch dem 3. Jahrhundert angehört, setzen „eine christliche Kundschaft sogar in den wohlhabenden Schichten der Gesellschaft" voraus[2]).

Schon früh war in den Rheinlanden eine christliche Kunst erblüht. Vor allem in Köln erstand eine Glasindustrie, die rasch einen ungeheuren Aufschwung nahm. Bereits im 2. Jahrhundert waren orientalische Glasarbeiter an den Rhein gezogen, um die Mitte des folgenden erhielten sie neuen Zuzug, und es hat auf Grund der engen Zusammenhänge der kölnischen Glasindustrie mit der nordfranzösischen den Anschein, als seien die Morgenländer direkt auf dem Seeweg durch den Ärmelkanal nach Köln gelangt. Hier in Köln „erhielt Alexandrien eine ebenbürtige Konkurrenz. Von hier aus gehen dann in großartigem Exporte die Erzeugnisse der einheimischen Industrie nach allen Richtungen, nach Trier, nach Gallien und Italien, nach Mainz, Worms,

1) Hauck, a. a. O., S. 9f. 11 Anm. 1. Über die Syrer (ein Sammelbegriff für syrisch und griechisch sprechende Orientalen überhaupt) im Abendlande vgl. Scheffer-Boichorst: Mitteil. des Inst. f. österreich. Geschichtsforsch. VI (1885), 521ff. und L. Bréhier, Les Colonies d'Orientaux en Occident: Byzantin. Zeitschr. 12 (1903), 1ff.

2) Friedrich, a. a. O. S. 14.

Speier, Straßburg, nach Ungarn, nach Skandinavien, ja nach dem Orient selbst"[1]).

Der Haupthandelsweg aber führte seit den ältesten Zeiten nicht über den Atlantischen Ozean, sondern durch das Mittelmeer nach Marseille, die Rhône und Saône entlang und weiter den Rhein abwärts über Köln bis zur Maas- und Scheldemündung, und die hohe Bedeutung dieses Weges geht auch daraus hervor, daß noch in späterer Zeit das seltsame Gebilde des karolingischen Mittelreichs Lothars sich wohl gerade aus diesen handelspolitischen Gesichtspunkten erklärt[2]). — Aber noch ein dritter Weg verband die Rheinlande mit dem Orient. Dieser ging zu Lande den Oberrhein zunächst aufwärts, dann die Donau entlang über den Balkan nach Kleinasien. Das ist auch der Weg der Pilgerfahrten nach dem heiligen Lande, deren Hauptknotenpunkt im 4. Jahrhundert Trier war[3]).

Diese kurzen Andeutungen mögen genügen, um die Bedeutung des Christentums als Mittler zwischen Ost und West zu zeigen.

1) Ficker, a. a. O. S. 22; vgl. auch Aubin, Bonner Jahrbücher 130, 29, wo weitere Literatur angegeben ist.

2) Vgl. G. Wolfram, Jahrb. d. Ges. f. lothring. Geschichte u. Altertumsk. 17. Jahrg., 1. Hälfte (1905), S. 349ff.

3) Vgl. Neuß, a. a. O., S. 60.

XII.

Ganz vereinzelt erfahren wir von antiken Schriftstellern einiges über Beziehungen von Germanen zu antiken oder orientalischen Kulten. So erzählt uns Tacitus in seinen Annalen (I, 57), daß ein Sohn des Segest, also ein Schwager des Arminius, namens Segimund Augustuspriester in Köln (*apud Aram Ubiorum*) gewesen sei. Oder Ammianus Marcellinus, der Freund Julians Apostata, berichtet uns (XVI. 12, 25): der Alemannenfürst Chnodomar — derselbe, den Julian in der berühmten Schlacht bei Straßburg im Jahre 357 besiegt hat — sei lange Zeit in Gallien als Geisel festgehalten, habe dort einige griechische Mysterien kennen gelernt und nun seinen Sohn, der in heimischer Sprache Agenarich gerufen sei, Serapion benannt. Es ist klar, daß solche Männer — und ihre Zahl wird weit größer gewesen sein, als uns die wenigen versprengten Angaben ahnen lassen — auch manchesmal die Vorstellungswelt ihrer Stammesgenossen durch neue Ideen nachhaltig beeinflußt und gewandelt haben werden.

Die Notiz des Ammianus Marcellinus führt uns zu den hellenistischen Mysterienreligionen, die auch auf gallischem und deutschem Boden weit verbreitet gewesen sind. Hans Lehner hat vor einigen Jahren eine höchst bedeutsame Abhandlung über „Orientalische Mysterienkulte im römischen Rheinland" veröffentlicht. Sie stellt einen der ersten Ansätze dar,

auch in die geistige Kultur jenes Gebietes tiefer einzudringen[1]).

Fast alle orientalischen Mysterienkulte lassen sich auf römisch-germanischem Boden nachweisen: da gab es den kleinasiatischen Kybele- und Attiskult, den der ägyptischen Gottheiten, der Isis und des Serapis, den persischen Mithraskult, den Kult des thrakischen Sabazius, des Orpheus, des syrischen Jupiter Dolichenus usw. Das ist schon lange bekannt — aber die wichtigste Frage ist nun die: wie tief, wie weit erstreckte sich der Einfluß dieser orientalischen Kulte? Beschränkte er sich nur auf das Militär und die dort lebenden Orientalen, oder haben diese Kulte auch in der einheimischen, keltischen und germanischen Bevölkerung Wurzel gefaßt?

Lehner kommt zu dem klaren Ergebnis, daß wir durchaus mit einer Massenbeteiligung Einheimischer an den Mysterienkulten zu rechnen haben, da nach Ausweis der Inschriften „in vielen Fällen nicht nur Einzelpersonen, sondern ganze Gemeinden einheimischen Charakters sich an der Verehrung der orientalischen Götter beteiligen." Wir ersehen daraus, wie „diese keltischen und germanischen Mysten ganz allmählich ihren einheimischen Götterglauben mehr oder weniger mit dem Glauben an die Mysteriengottheiten vertauscht, in der Teilnahme an den Mysterien eine tiefere Befriedigung gefunden haben" [2]). Aber nicht nur Aufgabe des heimischen Glaubens können wir feststellen, sondern andererseits auch das Eindringen

1) Bonner Jahrbücher 129 (1924), 36ff. Vgl. auch F. Drexel, Die Bilder der Igeler Säule: Mitteilungen d. deutschen Archäol. Inst., Röm. Abt. XXXV (1920), 83ff. und ders., Die Götterverehrung im röm. Germanien: 14. Bericht d. röm.-germ. Kommission 1922.

2) Lehner, a. a. O. S. 56.

orientalischer Vorstellungen in jenen. Gerade dies wird uns im folgenden noch vornehmlich beschäftigen; hier sei es einstweilen nur angedeutet.

Die landläufige Annahme ist, daß jene orientalischen Kulte vor allem durch das Militär eingeführt seien. Dagegen wendet Lehner jedoch ein, daß die Truppen meist dem 1. und 2. Jahrhundert angehören, die bürgerlichen Denkmäler des Kultus jedoch meist einer späteren Zeit. So schlägt er „die Missionstätigkeit der Besatzungsarmee im bürgerlichen Hinterland nicht allzuhoch“ an. Aber auch „einen starken bürgerlichen Einschlag an orientalischen Händlern, Künstlern, Sklaven u. dgl. lassen jedenfalls die Inschriften nicht erkennen“, und daher ist nach Lehner die Annahme unumgänglich, „daß das Maß hellenistisch-römischer allgemeiner Bildung im Rheinland im Laufe des 2. und 3. Jahrhunderts, der Zeit, die man überhaupt die hellenistische Periode des Rheinlands nennen könnte, ein weit höheres gewesen ist, als wir bisher wissen und ahnen. Die griechischen Pädagogen in Köln und Trier werden eben weit mehr gelehrt haben, als Lesen und Schreiben, und die religiösen Konventikel, von denen uns die Inschriften sprechen, werden gleichzeitig Schulen hellenistischer Bildung und orientalischer Wissenschaft gewesen sein. Einzelne Beispiele hochgebildeter Kelten und Germanen sind uns ja auch aus der Literatur bekannt . . .“ Und die Denkmäler lassen ahnen, daß diese Bildung sogar „Gemeingut weiter Kreise“ gewesen ist. „Jeder nahm sich natürlich sein Teil, so wie er es verstand. Mag der einfache Mann im Rheinland von der wirklichen Bedeutung der Isis, die er verehrte, keine Kenntnis gehabt haben, so müssen doch die religiösen Gedanken, die den Mysterienkulten

zugrunde lagen, in weiteren Kreisen bekannt gewesen und verstanden worden sein, das lehrt uns namentlich ihr Eindringen in die Grabdenkmalsymbolik und den Grabritus“ [1]). —

In Anbetracht dieser Verhältnisse auf deutschem Boden ist es gar nicht anders denkbar, als daß zwischen diesen beiden großen religiösen Strömungen des Christentums und der Mysterienkulte auf der einen Seite und der germanischen Religion auf der andern starke Wechselbeziehungen stattgefunden haben müssen. Für das Christentum steht es völlig außer Frage; Heidnisches drang ins Christentum wie auch umgekehrt Christliches ins Heidentum, so daß Hans von Schubert mit Recht von einem „christlich-heidnischen Synkretismus“ sprechen kann [2]). So wird sich u. a. der zweite Merseburger Zauberspruch als eine Nachbildung entsprechender christlicher Segen in noch heidnisch-germanischer Zeit erklären, und hierher wird auch der tiefsinnige, dunkle Mythus der eddischen Hávamál von Odins Selbstopferung am Weltenbaum gehören; neun Nächte habe er dort gehangen, kündet der Gott, verwundet vom Speer, geweiht dem Odin, er selber sich selbst. Es scheint mir unmöglich, diesen Mythus aus rein germanischen Vorstellungen herzuleiten, und man wird, so oft es auch bestritten worden ist, doch wohl an christlichen Ursprung denken müssen und den Mythus als eine Germanisierung

---

1) Ebda. S. 65f.; zur Grabsymbolik vgl. bes. Drexel, Igeler Säule S. 121ff.

2) H. v. Schubert, Geschichte der christl. Kirche im Frühmittelalter (Tübingen 1921), S. 15. 165. 290. 303. 310. 687f.; vgl. auch K. Helm, Die Entwicklung der germ. Religion usw. (Germ. Wiedererstehung 1926), S. 332. 391ff.

von Christi Kreuzestod und dem Speerstich des Longinus zu betrachten haben, wenn auch die Vorstellung des Sühnopfers dem nordischen Mythus fehlt[1]). — Oder ein Beispiel für den umgekehrten Entwicklungsgang: Auf der bekannten nordenglischen Grabplatte von Gosforth in Cumberland findet sich eine Darstellung des berühmtesten Thormythus', wie der Gott in Begleitung eines Riesen in einem Boot mit einem Stierkopf als Köder die Midgardschlange angelt. Diese Darstellung ist auf einem zweifellos christlichen Grabdenkmal höchst seltsam und begreift sich nur so, daß der heidnische Mythus auf Christus und den Leviathan umgedeutet worden ist, mit denen er auch letzten Endes zusammenhängt. Durch die ganze theologische Literatur des Mittelalters zieht sich die Vorstellung von Jesus als Köder, mit welchem Gott den Teufel, der als Leviathan vorgestellt wird, fängt und unschädlich macht. So war eine Verquickung des nordischen und des christlichen Mythus sehr naheliegend[2]).

1) Vgl. S. Bugge, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen (München 1889), S. 291ff., dessen Ausführungen im Einzelnen freilich vielfach verfehlt sind. Neuerdings tritt für christlichen Ursprung auch H. de Boor ein in der Festskrift tillägnad Hugo Pipping (Helsingfors 1924), S. 30 („Die Havamalstelle in der geheimnisvoll-spekulativen Selbstopferung Odins als ungermanisch auf christlichen Einfluß, auf Christi Opfertod am Kreuz und den Lanzenstich des Longinus zurückzuführen, wird sicherlich kaum zu vermeiden sein"), sowie G. Neckel, Altgerm. Kultur (Leipzig 1925), S. 98 und Zeitschr. f. Deutschkunde 1927, S. 493. — Anders H. Gering, Eddakommentar I (1927), S. 146ff., wo weitere Literatur angegeben ist; auch H. Naumann, Zeitschr. f. Deutschkunde 1928, S. 329.

2) Vgl. R. Reitzenstein, Kyrkohistorisk Årsskrift, Uppsala 1924, S. 156ff.; ders., Vorträge der Bibliothek Warburg 1923—1924

Wie leicht ein solcher Synkretismus statthaben konnte, zeigt z. B. eine Stelle bei Gregor von Tours, wo dieser von einer religiösen Debatte berichtet, die er einmal mit einem arianischen Gesandten des westgotischen Königs Leuvigild gehabt habe: „Lästere nicht den Glauben, den du nicht teilst", hält ihm dieser entgegen, „wir lästern den eurigen nicht, und zweierlei Glaube wird bei uns nicht zum Verbrechen gerechnet, denn so heißt es bei uns im Sprichwort: es schadet nicht, wenn man zwischen einem heidnischen Altar und einer Kirche hindurchgeht und beiden seine Verehrung bezeugt"[1]) — zugleich ein schönes Zeugnis germanischer Toleranz.

Ich will auf die schon vielfach erwogenen Einflüsse des Christentums auf die germanische Religion hier nicht näher eingehen, sondern im folgenden die m. E. mindestens ebenso bedeutenden Spuren hellenistischer Einwirkungen aufzuzeigen versuchen. Diesen Nachweis habe ich bereits in meinem „Germanentum und Hellenismus" zu erbringen mich bemüht und ich greife auf die dort behandelten Probleme nur so weit zurück, als es mir zum Verständnis des folgenden nötig erscheint, oder dann, wenn es einzelnes zu berichtigen oder neu zu stützen gilt. In den Grundzügen haben sich mir meine damaligen Ausführungen im weiteren Verfolg jener Fragen während

(Leipzig 1926), S. 158ff. — Zur bildlichen Darstellung desselben Mythus' auf einem (wohl sicher heidnischen) Runenstein in Uppland (Schweden) von ca. 1050 vgl. O. v. Friesen: Festschrift für Eugen Mogk, Halle a. S. 1924, S. 474ff.

1) V, 43 (non esse noxium, si inter gentilium aras et Dei ecclesiam quis transiens utramque veneretur) vgl. H. v. Schubert, a. a. O. S. 28f.

der letzten Jahre durchaus bestätigt, und ich glaube in diesem Büchlein weiteres so gewichtiges Material vorlegen zu können, daß meine Annahme einer hellenistischen Schicht in den religiösen Vorstellungen der Germanen nunmehr völlig gesichert sein dürfte. Vor allem sind die Beziehungen zur persischen Religion, zum Mithraskult wie zu dem gleichfalls aus persischer Wurzel erwachsenen Manichäismus so bedeutsam, daß ein Zusammenhang nicht abzuweisen ist.

XIII.

Es ist bekannt, wie der aus Babylon kommende Kult der Gestirne in hellenistischer Zeit die alten heimischen Götter verdrängt, und der Glaube an die Schicksalsmacht der Sterne die Völker des Mittelmeers auf viele Jahrhunderte hinaus in seinen Bann zieht. Wehmutsvoll schaut das Menschenauge nach der Harmonie der Sphären, wo alles nach ewigen, ehernen, großen Gesetzen seines Daseins Kreise vollendet. Inbrünstige Sehnsucht ergreift das Menschenherz, auch dieses Glückes teilhaftig zu werden, und die Sehnsucht gestaltet sich zu dem Glauben, daß die menschliche Seele, abstammend von der Sternenwelt da droben, nach dem Tode auch wieder dorthin zurückkehre, um als Stern unter Sternen in ewigem Reigen dahinzuziehen.

Das strahlende Licht ist das Göttliche schlechthin; das ist der Grundakkord, der überall in der Philosophie wie in der religiösen Spekulation jener Jahrhunderte widerklingt. Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden, lehrt Plotin, und so muß auch das menschliche Auge, da es das himmlische Licht wahrnimmt, diesem verwandt sein. Schon Pindar hatte die Sonne als „Mutter der Augen“ gefeiert und Plotin prägt nun die klassische Formel: „nie hätte das Auge jemals die Sonne gesehen, wenn es nicht selber sonnenhaft wäre; so kann auch die Seele das Schöne nicht sehen, wenn sie nicht selber

schön ist“[1]). Hierauf geht die Lehre Meister Eckharts vom *fünkelîn* im Seelengrunde zurück, hierauf Jakob Böhmes Mystik seiner „Morgenröte im Aufgang“, und die Goetheschen Verse:

> Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
> Die Sonne könnt' es nie erblicken;
> Läg nicht in uns des Gottes eig'ne Kraft,
> Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Ganz verwandte Vorstellungen kehren auch in der Gnosis wieder, dieser seltsamen Ausgeburt hellenistischer, philosophisch-religiöser Spekulation.

Es gibt nach der Lehre jener Zeit keine ununterbrochene, kontinuierliche Entwicklung, sondern die Ewigkeit rollt sich in aufeinander folgenden Weltperioden oder Aionen ab, und jede von ihnen endet mit Weltbrand und Sintflut, wonach aber sofort ein neuer Aion beginnt. Hiermit ist auf das engste die Lehre von dem Urmenschen, dem Erlöser verbunden. Dieser Urmensch, heißt es in den gnostischen Spekulationen — dichterisch am schönsten vielleicht in dem Mythus der Thomasakten vom Königssohn und der Perle gestaltet —, ist ein himmlischer Aion, ein Teil des göttlichen Lichts, der in der Urzeit in die Materie hinabsank oder hinabgelockt oder durch feindliche Mächte gefangen gehalten wurde. Mit seinem Fall oder seiner Besiegung hatte die Schöpfung begonnen, die widernatürliche Mischung dis-

1) Plotin, Enneaden I, 6, 9: Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον, ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος· οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχή, μὴ καλὴ γενομένη. Vgl. auch Franz Koch, Goethe und Plotin (Leipzig 1925) S. 65f. 99.

parater Welten. Aber im Verlauf der Zeit sammelt der Urmensch alle seine verloren gegangenen Lichtelemente wieder ein und findet den Weg in die oberen himmlischen Regionen des Lichtes zurück oder befreit sich. Mit seinem Tod und Aufstieg bricht die Welt zusammen. Aber eine neue Welt schließt sich unmittelbar an, und derselbe Prozeß beginnt von neuem. — Und dadurch gewinnt diese Lehre ihren ganz besonderen Wert für den einzelnen Gläubigen, daß sie das Geschick einer jeden menschlichen Seele symbolisiert[1]).

Ich glaube in meinem schon mehrfach genannten Buche den Nachweis erbracht zu haben, daß diese gnostischen Ideen auch von den Germanen übernommen worden sind[2]). Zur Stütze dieser Ansicht lassen sich auch zwei kleine Amulette gnostischen Charakters heranziehen, die die Existenz der Gnosis auf keltisch-germanischem Boden bezeugen dürften. In den Thermen von Badenweiler hat sich eine kleine Silbertafel gefunden, auf die eine Reihe gnostischer Götter- und Dämonennamen eingeritzt ist, sowie geheimnisvolle Zauberworte, z. B. das bekannte *Ablanathanalba*, das vorwärts und rückwärts gelesen gleich lautet. Diese Dämonen, heißt es auf der Tafel, sollen den Luciolus und Mercussa (seine Schwester oder Gattin?) vor allen Gefahren behüten. — Gleicher Art ist auch das Goldamulett von Gellep bei Crefeld. Es weist u. a. die sieben Vokale des

1) Vgl. Germanentum und Hellenismus S. 134f.

2) Die immer wieder auftauchende Behauptung einer hohen Ausbildung des „Altgermanischen Gestirndienstes“ (vgl. z. B. W. Teudt, Mannus 18, 349ff. 19, 149ff.) kann wissenschaftlich nicht ernst genommen werden; vgl. gegen Teudt auch Kossinna, ebda. 19, 162ff. und bes. W. Schultz, ebda. 19, 167ff.

griechischen Alphabets (αεηιουω) auf, die die Spekulation jener Tage den sieben Planetengöttern gleichsetzt, und bringt Namen von jüdischen, phönikischen, ägyptischen und babylonischen Gottheiten[1]). Man könnte meinen, daß sich diese Amulette, wer weiß woher und wie nach den Fundorten verirrt hätten und daher für das Vorkommen der Gnosis in den Rheinlanden nicht beweisend seien, aber demgegenüber weist Lehner darauf hin, daß der Name Mercussa auf dem erstgenannten Täfelchen so oft im rheinischen, französischen, englischen Keltengebiet vorkomme, „daß er sicher als einheimisch angesprochen werden darf". Damit gewinnt die Annahme an Wahrscheinlichkeit, daß wir auch unter der bodenständigen Bevölkerung mit der Kenntnis gnostischer Ideen zu rechnen haben.

Aber auch im Norden lassen sie sich belegen. Wir begegnen auch dort der Vorstellung großer, aufeinander folgender Weltperioden. Vor allem die eddische Völuspá, die Weissagung der Seherin, die gedankentiefste Schöpfung der ganzen altgermanischen stabreimenden Dichtung, bekundet uns diesen Glauben. Sie schildert in Versen und Bildern von hinreißender, packender Gewalt den Ablauf einer solchen Weltperiode von der Schöpfung der Welt bis zur Katastrophe und das Entstehen einer neuen Erde. Balders Tod steht im Angelpunkte des

1) Zum Amulett von Badenweiler vgl. A. Wiedemann, Bonner Jahrbücher 79 (1885), 215ff.; F. X. Kraus, Die altchristl. Inschriften der Rheinlande I (1890), S. 7ff., Nr. 13. — Zu dem von Gellep M. Siebourg, Bonner Jahrbücher 103 (1898), 123ff.; ferner Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I^4, 37. 45. Wilh. Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande (1923), S. 58f. Lehner, Bonner Jahrbücher 129 (1924), 62f.

ganzen Weltgeschehens, mit ihm bricht die Welt zusammen, er bedeutet das Zeichen zum Untergang. „Das ist nordische Gnosis", bemerkt Hans von Schubert treffend[1]), und gleichzeitig mit mir hat auch Reitzenstein diese nordischen Überlieferungen mit Hilfe der christlich-iranischen Strömungen zu erklären versucht[2]). Die Tatsache derartiger Einwirkungen steht ihm fest, wenn wir beim Dichter der Völuspá zunächst wohl auch noch unentschieden lassen müssen, „wieviel er dem iranisch beeinflußten Christentum, vieviel christlich beeinflußter iranischer Tradition verdankt"[3]).

Ein christlicher Dichter Islands hat, wie die Wortwahl hie und da verrät, dem Liede seine letzte Gestalt gegeben, doch gedichtet hat an ihm fast ein volles Jahrtausend. Der Orient hat ihm Motive geliehen wie den Fenriswolf, der seiner Fesseln ledig die Sitze der Götter mit Blut rötet, und keltisches Gut haben spätere Jahrhunderte mit eingeflochten, aber den Kern des Liedes mit seiner hellenistisch-christlichen Mischung werden wir in die Zeiten der Völkerwanderung hinaufrücken dürfen,

1) Gesch. d. christl. Kirche im Frühmittelalter S. 16. — Die immer wiederholte Behauptung, daß Balder ein junger und nur auf den Norden beschränkter Gott gewesen sei, scheint mir ganz unhaltbar; vgl. jetzt bes. auch Edw. Schröder, „Balder in Deutschland": Namn och Bygd 10 (1922), 13ff.

2) R. Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen, eine Studie zur vergl. Religionsgesch.: Kyrkohistorisk Årsskrift, Uppsala 1924, S. 129ff. und Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang: Vorträge der Bibliothek Warburg 1923 bis 1924, S. 149ff.

3) Reitzenstein, Vorträge der Bibl. Warburg, a. a. O., S. 168.

wie es für manche Heldenlieder der Edda unbezweifelt ist[1]).

Außer der Vorstellung der Weltperioden kehrt auch die in der hellenistischen Astralreligion eine so bedeutsame Rolle spielende Buchstaben- und Zahlenmystik im Norden wieder. Ich greife nur ein Zeugnis heraus, das ich zwar seiner Zeit schon eingehend erörtert habe, das aber doch noch einmal nachdrücklich hervorgehoben zu werden verdient. Es ist die 23. Strophe der eddischen Grímnismál, in der es heißt, daß Walhall 540 Tore habe und aus jedem der Tore 800 Einherjar kämen, wenn sie auszögen, um mit dem Wolf zu kämpfen. Die Gesamtzahl der Einherjar ergibt sich danach aus einer Multiplikation der 540 mit 800, also: 432000. Das ist eine ganz ungewöhnliche Zahl, — im ganzen germanischen Schrifttum findet sich keine auch nur annähernd so hohe — und es ist eine ganz besondere Zahl, die sich aus dem germanischen nicht begreift, wohl aber im Süden ihre schönste Entsprechung hat.

Wir haben die Lehre von den Weltperioden bereits erwähnt. Nun beläuft sich aber nach den wahrscheinlichsten Berechnungen der Babylonier, wie sie Berossus überliefert, jeder solcher kosmische Zyklus, jeder Aion auf 432000 Jahre — wir haben hier also ganz die gleiche Zahl wie im eddischen Liede. Diese Übereinstimmung irgendwie wegdisputieren oder für Zufall er-

1) F. R. Schröder, Die germanische Religion in: C. Clemen, Die Religionen der Erde (München 1927), S. 259. Über christliche Worte in der Völuspá vgl. R. Meißner, Verhandl. der 51. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Posen 1911 (Leipzig 1912), S. 101f. Ferner A. M. Sturtevant, Scand. Studies and Notes, Urbana Vol. III (1916), 262ff.

klären zu wollen, heißt m. E. unfruchtbaren Skeptizismus auf die Spitze treiben, ja es heißt auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften, wo natürlich keine mathematischen Beweise möglich sind, alles überhaupt in Zweifel zu ziehen[1]). Es kann vielmehr keine Frage sein, daß die Germanen diese Zahl entlehnt haben, wenn uns auch die Wege vielleicht immer dunkel bleiben werden.

Sollte etwa iranische Vermittlung vorliegen? Auch die zarathustrische Lehre kennt die Aionvorstellung, aber nach ihr umspannt ein solcher Aion nur 12000 Jahre, also einen weit kleineren Zeitraum. In der mithrischen Theologie steht am Anfang aller Dinge die aus altiranischem Glauben übernommene Unendliche Zeit, der Zervan Akarana, und in seltsamer Darstellung erscheint er in der mithrischen Kunst, menschengestaltig, mit einem Löwenkopf und einer Schlange, die sich um den Leib

1) Meinen Ausführungen Germ. u. Hell. S. 15ff. habe ich nichts weiter hinzuzufügen. Vgl. jetzt noch Otto Siegfried Reuter, „Astronomie und Mythologie", Mannus 18 (1926), 33ff. bes. S. 61ff., dem ich freilich in seinen astronomischen Darlegungen nicht folgen kann. K. Helm, Arkiv f. nord. filol. 42 (1926), 314ff. — Völlig ablehnend verhält sich immer noch G. Neckel, wenn er z. B. Zeitschr. f. Deutschkunde 1927, S. 493, Anm. 1 erklärt, die Zahlengleichung sei schon deshalb „sicher falsch", „weil alle, die sich dieser These annehmen oder sie diskutieren, beim Multiplizieren das *um* der Grímnismálstelle vernachlässigen und mit dem dezimalen Hundert rechnen". Zu *hundroð* der Strophe verweise ich auf meine Darlegungen a. a. O., bes. S. 18, und die Zahlangabe der Grimnismalstrophe *um fiórom tøgom* kann nicht nur „über vierzig" bedeuten, wie Neckel in seinem „Kommentierenden Glossar" zur Edda (1927) S. 176 angibt, sondern auch „noch vierzig dazu"; vgl. H. Gering, Eddakommentar I (1927), 196.

windet. Nirgends begegnet uns freilich jene Zahl, doch finden sich gelegentlich andere hohe Zahlangaben: so heißt es im „Ulema-i-Islam", einer neupersischen, auf eine Pehlevivorlage zurückgehenden Darstellung des zervanitischen Systems: „als Ormazd in die unteren Regionen schaute, sah er Ahriman 96000 Parasangen lang, schwarz, schmutzig . . ." Wir wissen nicht, was diese Zahl hier bedeutet, aber eine mystische Bedeutung kommt ihr wohl zu. Oder in der mit dem Manichäismus verwandten babylonisch-gnostischen Sekte der Mandäer wird die Breite des Höllenrachens mit 144000 Parasangen angegeben[1]). Es ist genau die gleiche Zahl, die uns in der Offenbarung Johannis (7, 4ff.) als die Zahl der Versiegelten genannt wird[2]). Das Verhältnis der mandäischen Angabe zu der der Offenbarung ist dem zwischen Berossus und der Grimnismalstrophe ganz analog: bei den Mandäern und Berossus handelt es sich um ein Raum-, bzw. Zeitmaß, in der Offenbarung und der Edda um eine Kopfzahl. Beachtung verdient auch noch, daß 3 × 144000 eben unsere Zahl 432000 ergibt. Noch näher vergleichbar sind die 70 Hirten (-Engel) des äthiopischen Henochbuches (89, 59. 90, 22), die den 70 Jahren bei Jeremia (25, 11) und Daniel (9, 2) entsprechen. Jene Hirten sind die Regenten der betreffenden Zeitabschnitte. Und so werden auch die 432000 Einherjar als die Regenten der einzelnen Jahre eines Aions von 432000 Jahren anzusehen sein, wie ich schon in meinem

---

1) Vgl. Robert Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt II (1910), 530f.

2) Vgl. hierzu Ernst Lohmeyer, Die Offenb. des Joh.: Handbuch z. N. Test. IV, 4 (Tübingen 1926) S. 66f.

'Germanentum und Hellenismus' vermutet habe. — Überall bewegen wir uns in dem gleichen Ideenkreis.

In diese Zusammenhänge wage ich schließlich auch — selbst auf die Gefahr hin, daß es manchem gar zu kühn erscheinen wird — den bislang völlig unerklärten Namen der Einherjar selbst zu stellen und *ein-heri* als Dvandvakompositum „jemand, der ein einziger und eine Menge (Heer) ist" zu fassen. Damit würde sich der Name ganz vortrefflich in die Vorstellung des ἓν καὶ πᾶν, des εἷς καὶ πολλοί der hellenistischen Zeit einfügen. *Einheri* wäre dann ursprünglich die Bezeichnung des Aion gewesen, und es wäre verlockend, in der Benennung Thors als *einheri* durch Loki (Lokasenna 60, 5) nicht bloß junge Erfindung des Dichters, sondern alte Überlieferung zu sehen, zumal gerade an Thor als Träger des Weltalls, wie wir bald näher sehen werden, Vorstellungen geknüpft sind, die ihn aufs engste an den Aion der hellenistischen Zeit heranrücken.

XIV.

Auch die Dichtung jener Jahrhunderte behandelt mit Vorliebe astronomische und astrologische Themen. So verfaßte schon im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung der römische Dichter Manilius seine „Astronomica", ein astrologisches Lehrgedicht, in dem die berühmten Verse (II, 115f.) stehen, die Goethe am 4. September 1784 ins Brockenbuch geschrieben hat:

Quis coelum possit nisi coeli numine nosse
Et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est?

Im 4. Jahrhundert widmete der Rhetor Ausonius eine ganze Gruppe seiner Eklogen des VII. Buches derartigen Fragen, woraus wir auf das Interesse weiter Kreise seines Lesepublikums für diese Probleme schließen dürfen, und noch zu seinen Lebzeiten begann Claudian seine dichterische Laufbahn. Wir sind ihm bereits als Hofdichter Stilichos begegnet, dem er in prunkvollen Versen seine Huldigungen darbringt, und die höchste Steigerung des Affekts findet ihren Ausdruck in Bildern, die der Vorstellungswelt des Astralglaubens entnommen sind:

In weiter Ferne, unnahbar für die Menschen, ja kaum für Götter erreichbar — so heißt es in Claudians Hymnus auf Stilichos Konsulat im Jahre 400 — ruht die Mutter der Jahre, ein endloses Gewölbe, die Ewigkeit, die aus ihrem mächtigen Schoße die Jahre entsendet und wieder zurückruft. Um die Höhle windet sich eine Schlange, die sich in den Schwanz beißt. Am Eingang aber sitzt als Wächterin die uralte Natur, die Physis, an deren

Gliedern flatternde Seelen herabhangen. Ein ehrwürdiger Greis bestimmt durch unverbrüchliche Gesetze den Lauf der Sterne, von denen alles Werden und Vergehen abhängt, und prüft die Geschicke, die die Planeten den Sterblichen bringen. — Da erscheint Phöbus, der Sonnengott, der ewige Lenker des Kosmos, an der Schwelle der Höhle, die Natur eilt ihm entgegen, und der Greis neigt das weiße Haar vor den stolzen Strahlen des Gottes. Von selbst öffnet sich das Tor, und in der Tiefe der Halle werden der Wohnsitz und die Geheimnisse der Ewigkeit sichtbar. Hier ruhen die Zeitalter nach den Metallen gesondert: das eherne, eiserne und silberne, aber im vornehmsten Teile des Raums ruhen die roten Reihen der goldenen Jahre, die nur selten der Erde beschieden sind. Aus diesen wählt der Gott das herrlichste Jahr aus, schmückt es mit Stilichos Namen und heißt in feierlicher Ansprache die andern goldenen Jahre insgesamt jenem ersten zu folgen. Damit eilt er wieder hinaus, um sein Sonnengespann auf der himmlischen Bahn zu lenken; zur Seite der Zäume aber lächelt jetzt das goldene Jahr, und am Himmelsgewölbe leuchtet in Sternenschrift herrlich Stilichos Name [1]).

Wir wissen jetzt, daß Claudians Schilderung, die

1) De consulatu Stilichonis II, 424ff. (Claudii Claudiani Carmina, rec. Th. Birt: Mon. Germ. hist. auct. antiquiss. X. 1898, S. 203ff.). Von der reichen Literatur der letzten Jahre zu dieser Stelle nenne ich R. Reitzenstein, Das iran. Erlösungsmysterium (1921), S. 183ff.; H. Greßmann, Zeitschr. f. Kirchengeschichte 41 (1922), 175f.; ders., Die hellenist. Gestirnreligion (Beihefte zum Alten Orient. Heft 5) 1922, S. 17f.; Ed. Norden, Die Geburt des Kindes (Studien der Bibl. Warburg Bd. III) 1924, S. 42f.; Jul. Jüthner, Anzeiger der Wiener Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. Jahrg. 1925, Nr. XXII, S. 165ff.

sich sehr nahe mit der des apokryphen Danielbuches (Kapitel 7) berührt, gleich dieser auf iranische Tradition zurückgeht. Der greise Herr der Zeiten — ich erinnere an die Gestalt des Schreibergottes, die wir im achten Kapitel kennen gelernt haben, — ist der Aion, der iranische Zervan Akarana, und der Sonnengott mit Mithras identisch. Zum iranischen Ursprung paßt ferner die Schlange, die sich auch auf den Statuen des Zervan, wie wir schon sahen, um den Leib des Gottes windet, und schließlich auch die Vorstellung der Höhle, die ja das Urbild der Mithrasheiligtümer, der Mithreen gewesen ist.

Ich habe diese Stelle deswegen besonders hervorgehoben, weil sie in einem Gedichte steht, das ein römischer Dichter zum Preis eines germanischen Fürsten verfaßt und zweifellos auch in dessen Gegenwart vorgetragen hat. Sollte Stilicho wirklich nichts von allem dem verstanden haben noch irgendeiner der andern anwesenden Germanen? Es ist mir in der Tat wenig wahrscheinlich. — Man könnte zwar auf der andern Seite auch einwenden, wir hätten es hier mit völlig romanisierten Germanen zu tun, die für die Hinterländler nichts bewiesen. Aber wo wäre die Grenze zu ziehen? Standen nicht die romanisierten Germanen mit den andern vielfach in engstem Austausch und Verkehr? Werden nicht jene die neuen Ideen, die sie in der Fremde kennen gelernt hatten, ihren in der Heimat verbliebenen Stammesgenossen voll Eifer mitgeteilt, und diese andächtig und gespannt der seltsamen Botschaft gelauscht haben? Durch Priester und Fürsten konnte das Neue in die Masse herabdringen, wie durch Sklaven und Dienerschaft auch umgekehrt von unten nach oben.

XV.

Wie einschneidend tatsächlich die hellenistische Astralreligion in das Leben der Germanen eingegriffen hat, dafür haben wir ja auch ein längst bekanntes Zeugnis: die Übernahme der siebentägigen Planetenwoche. Sie ist eine Schöpfung der hellenistischen Epoche, und ihre Heimat scheint Alexandrien zu sein, wo man die jüdische siebentägige Woche mit dem assyrischen Kult der sieben Planetengötter verband[1]).

Den frühesten Beleg für die Planetenverehrung in den Rheinlanden finden wir auf einem Denkmal des römischen Hercules Saxetanus, das man in einem alten aus der Römerzeit stammenden Steinbruch im Brohtal unweit von Bad Tönnisstein gefunden hat[2]). Auf ihm sind über fünf in den Felsen gehauene Nischen je zwei Sonnen und Monde symbolisch durch Pfeile, bzw. Sicheln, sowie drei Sterne durch Kugeln dargestellt, und diese sieben Symbole sind zweifellos „eine etwas ungeschickte Darstellung der sieben Planeten des Altertums, Sol, Luna, Mars, Mercurius, Jupiter, Venus und Saturn". Das Denkmal

---

1) Das Hauptwerk ist immer noch E. Maaß, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen, Berlin 1902, dessen breite Darstellung freilich keineswegs den Ergebnissen entspricht. Vgl. ferner F. Boll, „Hebdomas": Pauly-Wissowa VII, 2570ff. Weitere Literatur findet sich in den folgenden Anmerkungen.

2) Vgl. Karl Wigand, Bonner Jahrbücher 123 (1916), 15ff. und S. Loeschke, ebda. S. 272ff.

stammt noch aus dem Ende des 1. nachchristlichen Jahrhunderts, es ist etwa zwischen 90 und 95 errichtet worden.

Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts mehren sich die Zeugnisse des Planetenkultes in den gallischen und rheinischen Gegenden in ganz auffallender Weise. Da haben wir vor allem die zahlreichen sogenannten Wochengöttersteine, auf denen die sieben Planetengötter dargestellt sind[1]). Es werden kaum selbständige Denkmäler gewesen sein, sondern stets als Zwischensockel der bekannten und viel umstrittenen Juppitergigantensäulen gedient haben, wie wir es für einzelne Steine auch sicher nachweisen können. Da sind die sieben Planetengötter auf einem achtseitigen Zwischensockel angebracht, der sich zwischen das vierseitige Viergötterpostament und die Säule schiebt, auf deren Spitze der Juppiter Optimus Maximus dargestellt ist. Offenbar hat der Planetenkult zunächst besonders bei den Kelten Eingang gefunden. Hierfür spricht einmal die eben erwähnte, mutmaßliche Zugehörigkeit der Wochengöttersteine zu den Juppitergigantensäulen, die wir wohl nunmehr sicher als keltisch ansehen dürfen[2]), und zum andern auch die sogenannten Wochen- oder Planetenvasen, „die sich vornehmlich in den Tälern der Maas und Sambre gefunden haben, also im Gebiet der belgo-germanischen Stämme, der Nervier, Tungrer und Aduatuker. Sämtliche Stücke sind einander trotz aller Verschiedenheiten sehr ähnlich. Es handelt sich stets um bauchige Töpfe ein und derselben

1) Vgl. zuletzt Germania, Korrespondenzblatt der röm.-germ. Kommission 1 (1917), 118ff., wo frühere Lit. verzeichnet ist; F. Koepp, 13. Bericht der röm.-germ. Kommission 1921, S. 36.

2) Vgl. Martin P. Nilsson, „Zur Deutung der Juppitergigantensäulen": Archiv f. Religionswiss. 23 (1925), 175ff.

Form, deren Leibung mit nebeneinander aufgeklebten reliefierten Büsten von Göttern und Göttinnen verziert ist. Wohl mit Recht erkennen die meisten Forscher in ihnen Wochen- oder Planetenvasen"[1]). In der Regel scheinen auf ihnen die Brustbilder von fünf Göttern und zwei Göttinnen dargestellt gewesen zu sein. Fast alle Exemplare stammen aus Gallia Belgica. Belgisch ist auch die Technik dieser Vasen, und auch in der Darstellung der Götterbilder bricht die alte, heimische Tradition wieder durch. Vor allem kommt es bei dem Mars zum Ausdruck, wenn dieser auf den Planetenvasen als bärtiger „Dreikopfgott" erscheint. Das ist echt keltisch. Zeitlich werden wir diese Vasen etwa um 200 n. Chr. anzusetzen haben. — Erwähnt sei auch noch der schwarzgefirniste „Wochengötter-Becher", den man in Mainz gefunden hat und der wohl aus dem 4. Jahrhundert stammt. Auf ihm sind gleichfalls die Brustbilder der sieben Planetengötter eingeritzt und zwar hier in rein römischer Form der Darstellung[2]).

Um diese ungewöhnliche Verbreitung des Planetenkultes wie auch das starke Hervortreten sonstiger kosmischer Elemente in jenen keltisch-germanischen Gebieten zu begreifen, muß man vielleicht annehmen, „daß der Boden hier vorbereitet war, so daß sie ein Echo in der Volksseele fanden. Wahrscheinlich gelang es ihnen, an ältere keltische Lehren anzuknüpfen", wie wir ja durch antike Schriftsteller von kosmologischen

1) Vgl. bes. Siegfr. Loeschke, Röm.-germ. Korrespondenzblatt VII (1915), 1ff.; ferner G. Wissowa, Archiv f. Religionswiss. 19 (1916—19), 43; F. Drexel, 14. Bericht der röm.-germ. Kommission (1920), S. 57.

2) Vgl. S. Loeschke, a. a. O., S. 8; ebda. weitere Literatur.

Interessen der keltischen Priester, der Druiden wissen[1]). Und es sei hier auch noch einmal der aus Gallien gebürtige römische Dichter Ausonius genannt, unter dessen Gedichten sich eines *De nominibus septem dierum* findet.

In diesen keltisch-germanischen Gebieten des Mittel- und Unterrheins haben nun auch die Germanen die Planetenwoche kennen gelernt und im 3. oder spätestens im 4. Jahrhundert übernommen[2]). Diese Übernahme muß noch in heidnischer Zeit erfolgt sein, da die römischen Götternamen bis auf einen durch die der entsprechenden germanischen Gottheiten ersetzt worden sind, was in christlicher Zeit natürlich undenkbar gewesen wäre, und auf jene Gebiete weist vor allem die dort noch heute verbreitete Bezeichnung des Sonnabends niederrhein.-westfäl.-ostfries. *Satertag*, niederländ. *Zaterdag*, engl. *Saturday*, worin der römische *Saturni dies* fortlebt, sowie die Benennung des Mittwochs nach Wodan, die sich auf deutschem Boden gleichfalls nur in niederdeutschen Mundarten sowie im Niederländischen und Friesischen erhalten hat[3]). Damit erledigt sich auch die gelegentlich vorgebrachte Vermutung, daß die älteste Übernahme der Woche in Obergermanien, besonders in der Rheinebene zwischen Vogesen und Schwarzwald erfolgt sei[4]). Was

1) F. Drexel, a. a. O.

2) Vgl. K. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde IV, 644f.

3) Vgl. F. Kluge, 8. Beiheft der Zeitschr. des Allg. Deutschen Sprachvereins S. 89ff.; F. Rühl, Hoops' Reallexikon IV, 557f. T. E. Karsten, Die Germanen (1928) S. 208f. und vor allem jetzt Th. Frings und J. Niessen, Zur Geographie und Geschichte von 'Ostern, Samstag, Mittoch' im Westgermanischen: Indogerm. Forsch. 45 (1927), 276ff.

4) So E. Maaß, Die Tagesgötter S. 280, dem sich F. Boll: Pauly-Wissowa VII, 2578 anschließt. Vgl. dagegen auch Wissowa,

das germanische Wort „Woche“ (got. *wiko*, altisl. *vika*, ahd. *wehha, wohha*) betrifft, so hat man es zuweilen als Lehnwort aus lat. *vicis* „Wechsel, Abwechslung“ angesehen, aber dagegen spricht auf das entschiedenste, daß das lateinische Wort niemals die Bedeutung „Woche“ hat, und „doch wäre die exakte Bedeutung ‚Woche‘ eine unerläßliche Voraussetzung für die Möglichkeit der Entlehnung“. Die Römer brauchten dafür vielmehr die Bezeichnung *septimana*. Diese erschien den Germanen „als eine Abwechslung, eine Wechselregierung, eine Reihenfolge der die Tage beherrschenden Gottheiten“, und so benannten sie diese siebentägige Zeitperiode mit dem germanischen **wikō*^{n}, dessen Grundbedeutung „Ordnung, Reihenfolge“ nunmehr unter dem Einfluß der neuen kulturellen Entlehnung den bis heute herrschenden Bedeutungswandel erfuhr[1]).

Durch die Gewöhnung von mehr denn anderthalbtausend Jahren nehmen wir diese Zeiteinteilung als etwas völlig Selbstverständliches hin, worüber man sich keinerlei Gedanken macht. Damals aber bedeutete sie fraglos eine ganz gewaltige Revolution, und es ist nicht wahrscheinlich, daß die Übernahme der Planetenwoche sozusagen als etwas Isoliertes erfolgt ist. In hellenistischer

Arch. f. Religionswiss. 19, 40, Anm. 1, der betont, Maaß gehe von der unzutreffenden Voraussetzung aus, „daß durch Tacitus [Germ. 9, Annal. II, 12] die Gleichung Donar = Hercules für das niederrheinische Germanien bezeugt sei, und darum eine Woche, in welcher der Tag des Juppiter dem Donar geweiht sei, nicht dort entstanden sein könne“.

1) Vgl. über „Woche“ bes. Elias Wessén, Zur Geschichte der germ. *n*-Deklination, Diss. Uppsala 1914, S. 170ff. — Got. *wiko* bedeutet noch stets „Ordnung, das An-die-Reihe-kommen“, niemals „Woche“.

Zeit bildet die Septimana nur ein — allerdings sehr bedeutsames — Glied in der langen Kette der astralen Vorstellungen, und ich halte es für ausgeschlossen, daß die Germanen sie gänzlich zusammenhanglos etwa nur aus praktischen Gründen eingeführt haben. Sie ist vielmehr ein sicheres Zeugnis für die starken Umwälzungen, die der Gestirnkult auch bei den Germanen in der religiösen Vorstellungswelt hervorgerufen hat.

Man hat zuweilen gemeint, daß die Einführung der siebentägigen Woche wie überhaupt der Planetenkult in Gallien und Germanien mit dem Mithraskult in Zusammenhang stünde, ja von diesen eingeführt sei. Das ist nicht sicher beweisbar, denn gerade im Rheinland begegnet uns die Verehrung der Planeten als Tagesgötter ganz unabhängig vom Mithraskult, wie die oben besprochenen sog. Wochengöttersteine und Planetenvasen bezeugen[1]). Aber ist es gut möglich, daß gerade der Mithraskult zur Durchführung wesentlich beigetragen hat. Denn daß die Mithrasverehrer die siebentägige Planetenwoche gekannt haben, steht fest.

Bei dem in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts lebenden Kirchenvater Origines findet sich ein in mehrfacher Hinsicht sehr interessanter und wertvoller Bericht über die Mithrasmysterien[2]). Wie in anderen orientalischen Mysterienkulten und in der Gnosis nahm auch im Mithraskult die Lehre vom Aufstieg der Seele durch die sieben Himmel nach dem Tode eine zentrale Stellung ein, und der Myste konnte die Himmelfahrt auch schon bei Lebzeiten

1) Vgl. auch Lehner, Bonner Jahrbücher 123, 273f.

2) Origines Contra Celsum IV, 21. Die Stelle ist abgedruckt bei F. Cumont, Textes et monuments figures relatifs aux Mystères de Mithra II, 31.

durch Ekstase erleben. Der Himmel gliederte sich in sieben Sphären, von denen jede einem Planeten zugeteilt war und zwar in der Reihenfolge: Saturn, Venus, Juppiter, Merkur, Mars, Luna und Sol. „Eine Art Leiter, aus acht übereinander gestellten Toren zusammengesetzt, von denen die sieben ersten aus sieben verschiedenen Metallen bestanden, diente in den Tempeln als symbolische Erinnerung an den Weg, den es zurückzulegen galt, um bis in die oberste Region der Fixsterne zu gelangen. In der Tat mußte man, um von einem Stockwerke in das nächstfolgende zu kommen, jedesmal eine Pforte passieren, welche von einem Engel des Oromazdes bewacht wurde. Nur die Mysten, die man für diesen besonderen Zweck bestimmte Formeln gelehrt hatte, wußten diese unerbittlichen Wächter zu besänftigen. Je weiter die Seele durch die verschiedenen Zonen vordrang, um so mehr legte sie, wie Kleider, die Leidenschaften und Fähigkeiten ab, die sie empfangen hatte, als sie auf die Erde herniederschwebte. . . . Sie war nackt, befreit von allen Mängeln und aller Sinnlichkeit, wenn sie in den achten Himmel gelangte, um dort als erhabenes Wesen im ewigen Licht, wo die Götter wohnten, eine endlose Seligkeit zu genießen“[1]).

Die Reihenfolge, in der die Planeten an der Originesstelle aufgezählt werden, entspricht der der Wochentage, und wir dürfen daraus den Schluß ziehen, daß der Mithraskult diese Wocheneinteilung übernommen hatte[2]).

1) Nach Franz Cumont, Die Mysterien des Mithra³ 1923, S. 129f.

2) Vgl. Cumont, Textes et monuments I, 118f. — Über die Reihenfolge der Tage vgl. W. Bousset, Archiv f. Religionswiss. 4 (1901), 238 Anm. 2.

Gestützt wird dies Zeugnis des Kirchenvaters auch durch bildliche Denkmäler des Mithraskultes, auf denen nicht selten die sieben Planetengötter teils in Porträtform, teils aber auch symbolisch dargestellt werden. So finden sich z. B. auf dem oberen Bogen des aus Apulum in Dacien stammenden Marmorreliefs untereinander abwechselnd je sieben Opfermesser, Flammenaltäre, Stäbe, die die phrygische Mütze tragen, und Bäume, welche die dem Mithras heilige Cypresse meinen. Und auf dem Fußboden eines Mithrasheiligtums in Ostia sind sieben Torgewölbe abgebildet: „Man sagte ohne Zweifel in dem so abgegrenzten Raum die Gebete her, die die Liturgie zu Ehren der himmlischen Gottheit, der er geweiht war, vorschrieb[1]).“

Diese Originesstelle ist aber auch noch in anderer Beziehung wertvoll. Sie ist, wie schon erwähnt, ein sicheres Zeugnis dafür, daß im Mithraskult die „Himmelsreise der Seele“ eine bedeutsame Rolle gespielt hat, wie sie auch eines der zentralen Dogmen des Gnostizismus gewesen ist. Wilhelm Bousset hat diese Vorstellung eingehend behandelt[2]) und sich um den Nachweis bemüht, „daß wir in der iranischen Religion die Heimat jener bunten Phantasien und jener ekstatischen Mystik zu suchen haben. Die Mithrasreligion ist dann die Brücke gewesen, auf der jene Vorstellungen dem Westen zugeführt wurden“. Nicht echt iranisch jedoch ist nach ihm die Auffassung von sieben Himmeln. Diese

1) Apulum: Cumont, Textes et mon. II, 311, Nr. 193, Abbildung Nr. 169. — Ostia: ebda. II, 243ff., Nr. 84. — Vgl. auch ebda. I, 112ff. bes. S. 118.

2) Archiv f. Religionswissenschaft 4 (1901), 136ff. 229ff.

ist vielmehr sicher babylonischen Ursprungs. Zwar ist die Lehre von sieben Himmeln bislang innerhalb der babylonischen Überlieferung nicht nachgewiesen, aber „dennoch sind es bestimmte Gründe, die dafür sprechen, daß die Lehre von den sieben Himmeln und den sieben über sie herrschenden planetarischen Gottheiten ihre Heimat in der spätbabylonischen Religion hat“; vor allem weist dorthin die sicher babylonische Zusammenordnung der Planeten mit bestimmten Metallen, die auch das oben erörterte Celsus-Zitat bei Origines kennt. „Die ursprünglich rein eranische Anschauung nahm drei Himmel und über diesen das Paradies an. Sie lehrte, daß die Seele, nachdem sie den Leib verlassen, durch diese drei Himmel zum Thron Gottes gelange. Vielleicht lehrte sie in späterer, aber noch immer vorchristlicher Zeit ihren Gläubigen, daß man auch schon bei Leibesleben in der Ekstase jener himmlischen Seligkeit teilhaftig werden könne. Jedenfalls scheinen diese Anschauungen von Anfang an in den Kreisen der Mithrasreligion heimisch gewesen zu sein. Von dort drangen sie in diejenigen Kreise des Judentums, die fremden Einflüssen besonders zugänglich waren, und gelangten so auch in das Christentum . . .“ Aber „auf ihrer langen Reise nimmt die Lehre vom Aufstieg der Seele babylonische Elemente an“, und dazu gehört in erster Linie die Annahme von sieben, — den planetarischen Gestirngottheiten entsprechenden — Himmelssphären. Ob diese Vorstellung erst etwa um 200 nach Christo von den Iraniern angenommen worden ist, wie Bousset darzulegen sucht, scheint mir nicht völlig sicher; sie mag auch schon einige Jahrhunderte früher eingedrungen sein.

Es läßt sich nun der völlig zwingende Nachweis erbringen, daß auch die Germanen diese Anschauung von der Himmelsreise der Seele übernommen haben. Zu diesem Zwecke müssen wir freilich einen Umweg über Völkerschaften Osteuropas und Sibiriens einschlagen. Schon Bousset hat in seiner eben genannten Abhandlung anmerkungsweise auf die Vorstellungen der sibirischen Zauberpriester, der Schamanen, von der Auffahrt zum Himmel hingewiesen, für die „ein Einfluß der eranischen Religion mit aller Wahrscheinlichkeit anzunehmen" sei[1]), — wir dürfen sagen: mit völliger Sicherheit. Es gibt mancherlei Anhaltspunkte dafür, daß die Schamanenvorstellungen keineswegs rein primitive Gebilde sind, sondern zum mindesten stark von höheren Religionen beeinflußt. Wir sind ja schon früher bei den sibirischen Ostjaken der Vorstellung eines „Schreibermannes" begegnet, die zweifellos aus der Fremde stammt, und der finnische Gelehrte Uno Holmberg hat vor einigen Jahren in seiner „Der Baum des Lebens" betitelten Untersuchung[2]), der ich reichste Anregungen verdanke, u. a. auch die Einweihungszeremonien des Schamanen bei manchen sibirischen Stämmen eingehend erörtert und völlig überzeugend dargetan, daß diese Initiationsriten auf die Mithrasmysterien zurückgehen[3]). Ich kann an dieser Stelle nicht näher auf alles eingehen, sondern beschränke mich auf den Vorstellungskreis, der mit der Himmelsreise der Seele zusammenhängt.

1) a. a. O. S. 249f. Anm.
2) Vgl. oben S. 49 Anm. 3.
3) Holmberg, a. a. O. S. 139ff.

XVI.

Weit verbreitet unter den meisten Völkern Europas und Asiens ist die Vorstellung einer Riesensäule, die vom Mittelpunkt der Erde aufragend bis zum Polarstern reicht und das Weltall trägt. Auf deutschem Boden ist die *Irminsul* das bekannteste Beispiel, und im Norden sind die Hochsitzpfeiler (altisl. *öndvegissúlur*) mit dem Thorbildnis an dem oberen Ende ein Zeugnis der gleichen Anschauung[1]). Auch die Inder kennen den Weltpfeiler, den *Skambha* (eigentlich „Pfeiler, Stütze" zu griech. γόμφος „Pflock" gehörig), der in den philosophischen Dichtungen des Atharvaveda als bildlicher Ausdruck für das persönliche und unpersönliche Urwesen gebraucht wird. In einem Liede erscheint er geradezu als der sausende Webstuhl der Zeit; Skambha ist der „Mann", der im Atharvaveda X, 7, 43 webt und spinnt und das Gewand der Zeit am Firmament ausbreitet, und der folgende Hymnus des Atharvaveda (X, 8) beginnt mit dem feierlichen Preise des Gottes:

1. Ihm, der Vergangenheit und Zukunft,
Ihm, der die Welt beherrscht,
Der ganz allein besitzt das Himmelslicht,
Verehrung diesem höchsten Brahman!

1) Vgl. bes. A. Olrik, Irminsul og Gudestøtter: Maal og Minne 1910 S. 1ff.; Holmberg, a. a. O. S. 9ff.

2. Vom Skambha wird der Himmel und die Erde
Ewig gehalten auseinander,
Auf Skambha (ruhet) dies beseelte All,
Was atmet, was die Augen schließt.

So bezeichnet auch Platon im zehnten Buche seines „Staates" die „Weltachse" als „Spindel der Notwendigkeit" (Ἀνάγκης ἄτρακτος) und erzählt, „wie die Moiren, welche nach der griechischen Mythologie den Lebens- und Schicksalsfaden spinnen, an dieser großen Spindel sitzen und ihre Drehungen überwachen". Aber auch weniger vergeistigt kehrt die Vorstellung bei den Griechen in dem Mythus von dem bei Omphale spinnenden Herakles wieder sowie im thessalischen Zeus Elakátaios, dessen Beiname von ἠλακάτη „Spindel" abgeleitet ist. Und schließlich können wir auch im germanischen eine Parallele nachweisen: In der schwedischen Volksüberlieferung aus Wärend, dem südlichsten Teil des småländischen Hochlandes heißt es, daß man am Donnerstagabend keinen Spinnrocken anrühren dürfe, denn dann spinnen *Thoregud* und *Frigge*; früher, erzählt man sich, habe man auf Erden einen alten Mann und eine alte Frau in der Donnerstagnacht am Spinnrocken sitzen sehen. Und noch in unserer Zeit glauben die Leute zu vernehmen, wie der Spinnrocken in dieser Nacht geht. — Daß wir es hier wirklich mit alter Überlieferung zu tun haben, beweisen einmal die außergermanischen Parallelen, und zum andern die Tatsache, daß uns schon die altnordischen Quellen die Verbindung gerade Thors mit der Weltsäule bezeugen[1]). —

1) Zu Skambha vgl. Karl F. Geldner, Die Religionen der Inder: Vedismus und Brahmanismus (Bertholets Religionsgeschicht-

Wenden wir uns nunmehr den osteuropäischen und sibirischen Nomaden zu. Auch bei ihnen ist die Vorstellung der Weltsäule weit verbreitet. Von ihr „haben die Völker Nord- und Mittelasiens Bildnisse verfertigt und dieser Brauch ist noch bis in die Jetztzeit auch bei den in Sibirien wohnenden ugrischen Stämmen, welche unter türkisch-tatarischem Einflusse standen, erhalten". Sehr beachtenswert ist u. a., daß man in der Nordmongolei Überreste von hohen vierkantigen steinernen Gedenksäulen gefunden hat, „welche auf einem schildkrötenförmigen Grundstein errichtet waren". Das zeigt uns wiederum, wie stark wir in jenen Gegenden mit südlichen Einflüssen zu rechnen haben; in diesem Falle liegt zweifelsohne indische Einwirkung vor, denn indisch ist ja die Anschauung, daß das ganze Weltall auf dem Rücken einer Schildkröte ruhe.

Für uns ist nun aber von ganz besonderer Bedeutung, „daß die heiligen Säulen der in Sibirien wohnenden ugrischen Völker oft siebenstöckig vorgestellt wurden.

liches Lesebuch 1911) S. 172ff. Die neueste Übersetzung und Interpretation der beiden Atharvahymnen gibt M. Lindenau, Zeitschr. f. Indologie u. Iranistik 3 (1925), 235ff. Holmberg, a. a. O. S. 106f., der aber auf Herakles, Zeus und Thor nicht hinweist. — Über diese vgl. Robert Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt I (1910), 199 Anm. 8, wonach der schwedische Volksglaube „bemerkenswert, wenn auch schwer zu erklären" ist. Gunnar Olof Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne, ett försök i svensk ethnologi I (1864), 234. 236f. Ganz verfehlt ist die Annahme von Paul Herrmann, Nord. Myth. 1903, S. 433, daß vielleicht gar nicht Asen-Thor und Odins Gemahlin gemeint seien, „sondern der Person gewordene Donnerstag und Freitag . . ., wie in Oberdeutschland der Donnerstag (Pfinztag) zu einem mythischen Wesen, die Pfinze geworden ist." — Vgl. auch oben S. 83.

So war es der Fall mit dem Vorbild der Stadtsäule von Tsingala, denn, obgleich in dem Gegenstande selbst keine darauf hinweisenden Zeichen sind, wird in den Gebetsformeln, in welchen der Himmelsgott steht, folgendermaßen gesagt: ‚Erhabener Mann, mein Vater, siebenkerbig bist du . . .' ". Oder in einem andern Gebet: „Siebenkerbiger, erhabener Mann, mein Vater, nach drei Seiten wachender Mann, mein Vater, nach drei Seiten schützender Mann, mein Vater! Auf die heilige Erde, auf die unschuldige Erde meines Eisensäulenmann-Vaters, an den Fuß des heiligen von ihm gepflanzten Baumes stelle ich das Blutopfer des Bluttieres." — Die Bezeichnung „siebenkerbiger Mann" weist darauf hin, „daß man sich die Säule selbst als siebenstöckig vorstellte", und dafür haben wir auch eine ganze Reihe unmittelbarer Zeugnisse: so errichten z. B. die Ostjaken ihrem Schutzgeist einen tannenen, etwa drei Ellen hohen Pfahl und machen mit dem Messer an sieben Stellen sieben Einschnitte. Und diese sieben Stufen, Kerben oder auch Aststümpfe, wie sie uns an den Weltsäulen der Ugrier, der Samojeden und Jenissei-Ostjaken begegnen, vertreten mit völliger Sicherheit die sieben Himmelsschichten, „eine Vorstellung, die unter ihnen allgemein ist." Es kann nicht zweifelhaft sein, daß auch diese Vorstellung wie die ganze Schamanenweihe aus dem Iran stammt. Nicht selten findet sich an Stelle der Siebenzahl auch die Neunzahl, und auch diese läßt sich im Süden belegen: wir treffen sie z. B. bei dem letzten Mithrasverehrer unter den römischen Kaisern, bei Julian Apostata, oder von den harranitischen Ssabiern berichtet ein Araber des 10. Jahrhunderts, sie hätten „das Priestertum in den Tempeln nach der Ordnung

der neun Sphären eingerichtet". Die Neunzahl der Himmel kennt auch Dante, indem über den sieben Planetenhimmeln als achter der Fixsternhimmel und als neunter das *primum mobile*, der „Königsmantel" (*lo real manto*) thront, und neben der Siebenzahl lebt die Neunzahl schließlich auch im neugriechischen Volksglauben fort[1]).

Wilhelm Radloff gibt uns eine fesselnde, ausführliche Schilderung einer altaischen Schamanenzeremonie. Es heißt da: „Der Schaman selbst bestimmt die zum Opfern passendste Stelle in einem einsamen Birkenwäldchen. An der von ihm bezeichneten Stelle, die sich gewöhnlich in einer Lichtung befindet, wird nun unter Beihilfe aller Anwesenden eine ganz neue Jurte aufgestellt, die mit Filzdecken und Teppichen bedeckt wird. In der Mitte der Jurte stellt man eine junge, mit dichtem Grün belaubte Birke auf, deren Wipfel durch das Rauchloch hervorschaut. Die unteren Zweige dieser Birke werden dicht am Stamme abgeschnitten und an einem der oberen ein Stück Zeug befestigt, das gleich einer Fahne herabhängt; in den Birkenstamm werden unten neun tiefe Kerben mit dem Beile eingeschlagen, die so tief sind, daß man den Fuß hineinstellen kann, und Stufen (*tapty*) heißen. Die Tür der zum Opfer aufgestellten Jurte ist stets nach Osten

---

1) Vgl. Julian Apostata, Rede auf den König Helios 146 c. — D. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus II (1856), 375f. — Dante, Comedia Par. 23, 112f. Vgl. K. Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation II, 1, 171 Anm. 2. — K. Dieterich, „Hellenistische Volksreligion und byzantinisch-neugriechischer Volksglaube": *ΑΓΓΕΛΟΣ*, Arch. f. neutestam. Zeitgesch. u. Kulturkunde 1 (1925), 4 Anm. 4, bes. S. 17f. und 2 (1926), 70. 72.

gekehrt . . ." Anschließend hieran entwirft Radloff eine eingehende Schilderung der Himmelsreise des Schamanen, die uns hier nicht weiter beschäftigen soll[1]). — Jene neun Kerben im Baume der altaischen Schamanen bedeuten „nach ihrer eigenen Auffassung neun Himmelsschichten. Wenn der Schamane auf den Baum hinauf in den Himmel gelangen will, muß er durch alle Schichten steigen. Dies geschieht auf die Weise, daß er während der Zeremonien allmählich von Kerbe zu Kerbe aufwärts klettert. Wenn er seinen Fuß auf die unterste Stufe gesetzt hat, ist er in den ersten Himmel gekommen, und so steigt er schließlich bis zum neunten . . ."[2]). Daß diese Kerben oder Stufen sicher die Planetensphären symbolisieren, erhellt zwingend daraus, daß der altaische Schamane „bei der Ausführung seiner Zeremonien verschiedenfarbige Götter, deren Farben offensichtlich auf Planetengötter weisen, um Hilfe anfleht[3]"). Die Verknüpfung der sieben Hauptfarben mit den sieben Planeten reicht, wie schon früher bemerkt, bereits tief in die babylonische Tradition hinein.

„Aber die mittel- und nordasiatischen Schamanen haben ihre Himmelsreise durch Sphären nicht nur dadurch veranschaulicht, daß sie den mit Stufen versehenen Baum hinaufstiegen . . .", sondern stattdessen „konnte auch je ein besonderer Baum als Symbol der einzelnen Himmelsschichten dienen, so daß die Zahl der Bäume der der Himmelsschichten entsprach"[4]). Eine Verbindung beider Vorstellungen findet sich schließlich bei den Jakuten. Zur Ausführung ihrer Opferzeremonien „nehmen sie zehn ganze, kleine Lärchen und eine Birke; eine Lärche und eine Birke richten sie nebeneinander bei der Jurte auf. In die Lärche machen sie neun Kerben, die übrigen neun Bäume stellen sie im Halbkreis auf der Südseite der ersterwähnten Bäume auf und verbinden sie mit einem Seile, das mit bunten Lappen und Pferdehaaren geschmückt wird. An den gekerbten Baum binden sie das Opfertier, und gleichzeitig wendet sich der Schamane, indem er in den Himmel steigt, betend dem Obergott zu"[1]). — Auch für diese Vervielfältigung des einen Weltbaumes läßt sich im Mithraskult ein Analogon aufweisen, wenn nämlich die sieben Planeten gelegentlich durch ebenso viele Bäume dargestellt werden, wie wir es oben bereits auf dem dakischen Marmorrelief von Apulum kennengelernt haben[2]).

1) W. Radloff, Aus Sibirien II (Leipzig 1884), S. 20. 35ff.
2) Holmberg, a. a. O. S. 31.
3) Ebda. S. 136 und bes. S. 124f.
4) Ebda. S. 137.

Diese Vorstellungen, die wir soeben eingehend betrachtet haben, werfen nun auch auf eine vielumstrittene, dunkle Stelle der eddischen Völuspá helles Licht. In der zweiten Strophe des Liedes sagt die Seherin:

1) Ebda. S. 32.
2) Andere Beispiele finden sich in einem 1908 von P. Pelliot aufgefundenen chinesisch-manichäischen Traktat, vgl. L. Troje, Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot (Dogmen in Zahlenformeln), Ein Beitrag zu den Grundlagen des Manichäismus, Leipzig 1925: da wird der Sitz der Begierde als Palast des Dämons geschildert, in dem fünf Arten von Giftbäumen stehen. Diese „sind willkürliche Vervielfältigung der 5 einzelnen Bäume, wie auch die einfache Fünfzahl schon sekundär ist, da die Idee des Giftbaumes der Pentade der Finsterniskräfte, in die er gepflanzt wird, angepaßt werden mußte" (S. 87f.) — „Späterhin gleicht der Text einer Zwölfzahl von Tugenden auch eine Dodekade von Bäumen an" (S. 88, Anm. 1).

nío man ek heima, nío íviði,
miǫtvið mœran fyr mold neðan.

d. h. „neun Welten erinnere ich mich, neun ‚stützender Bäume‘, des berühmten ‚Maßbaumes‘, der bis in die Tiefe der Erde hinabreicht.“[1])

Es sind mancherlei Vermutungen vorgebracht worden, welche neun Welten an dieser Stelle gemeint sein könnten, man hat die verschiedenen Götter-, Menschen- und Dämonenheime des isländischen Schrifttums herangezogen, aber wie gekünstelt der ganze Versuch ist, lehrt z. B. ein Blick auf Gerings Anmerkung zur Stelle in seiner Eddaübersetzung oder in seinem Kommentar. Alle Schwierigkeiten beheben sich jedoch sofort, wenn man die „neun Welten“ als die neun Himmelssphären faßt; dann

1) Zu *iviþi* (codex Regius), *iuidiur* (Hauksbók) vgl. bes. Axel Kock, Arkiv f. nord. filol. 27, 121ff. und Björn M. Ólsen, ebda. 30, 129ff.; vgl. auch Sigurður Nordal, Völuspá (dän. Übers. von Hans Albrectsen, København 1927) S. 25f. Die Grundbedeutung „inwendige, tragende oder (und) zusammenhaltende Bäume („invendige, bærende eller (og) sammenholdende træer“: Ólsen) paßt vortrefflich zu unserer Erklärung. — *miǫt-viðr* „Maaßbaum“ ist nach Neckel, Kommentierendes Glossar (1927) eine „unerklärte Bezeichnung der Weltesche“. *fyr mold neðan* gehört m. E. nur zu *miǫtvið* und kann wohl nicht nur „unter der Erde“ bedeuten, sondern auch „bis in die Erde hinab“: „der sich (mit seinen Wurzeln) bis in die Tiefe der Erde erstreckt“, so auch Gering in seinem Eddakommentar; vgl. Vafþrúðnismál 43, 5. 6: *nío kom ek heima fyr Niflhel neðan.* Unmöglich handelt es sich um unterirdische Welten, wie vielfach angenommen wird. Es sei hier auch darauf hingewiesen, daß nach einigen Sagen der Ostjaken der Weltbaum die verschiedenen Himmelschichten durchbohrt und gleichzeitig seine Wurzeln in die unterirdischen Tiefen erstreckt; vgl. Holmberg, a. a. O. S. 52.

erklären sich auch die „neun stützenden Bäume“ zwanglos als Vervielfältigung des einen Weltbaumes, entsprechend der Neunzahl der Sphären, wie sie uns schon bei den sibirischen Völkern begegnet ist, und der „Maßbaum“ schließlich, mit dem zweifellos der Weltbaum gemeint ist, bedeutet nicht mit Gering „der nach rechtem Maße, nach sorgfältiger Überlegung geschaffene Baum“, sondern „der Baum, an dem in gleichmäßigen Abständen etwa durch Kerben die neun Himmelsschichten bezeichnet sind“. Wir haben in dieser Eddastrophe also eine ganz genaue Parallele zu den sibirischen Weltbäumen, und zwar steht sie der Vorstellung der Jakuten am nächsten: auch hier fanden wir eine Neunzahl von Bäumen neben dem neunkerbigen Weltbaum. —

Die gleiche Erklärung der eddischen Strophe ist bereits kürzlich auch von dem finnischen Gelehrten Hugo Pipping vorgebracht worden[1]). Dieses Zusammentreffen erklärt sich aus der Lektüre der schon öfter genannten wertvollen Abhandlung von Uno Holmberg, die uns beide unabhängig von einander auf gleiche oder ähnliche Gedankengänge geführt hat. Ich möchte aber ausdrücklich betonen, daß mir meine Darlegungen bereits feststanden, als ich Pippings Studien zu Gesicht bekam. Auch in der Erklärung des problematischen Gottes Heimdall, dem wir uns gleich zuwenden werden, berühre ich mich teilweise sehr nahe mit Pipping; ich verzichte jedoch auf eine ins Einzelne gehende Auseinandersetzung mit seinen Ausführungen und werde nur hier und da auf ihn Bezug nehmen.

1) H. Pipping, „Eddastudier“ I u. II in den von ihm herausgegebenen Studier i nordisk filologi Bd. 16 (1925) und 17 (1926).

Pipping möchte alle Übereinstimmungen zwischen den Germanen und den osteuropäisch-sibirischen Stämmen aus kosmischen Vorstellungen ableiten und erklären, die einmal allen Völkern des nördlichen Eurasiens und vielleicht noch weiterer Gebiete gemeinsam gewesen seien. Sie können nach ihm bis in die Bronzezeit zurückreichen, und wenn ich ihn recht verstehe, hält er dies Weltbild für ein verhältnismäßig primitives. Demgegenüber glaube ich einmal, daß diese religiösen Vorstellungen der nordeurasischen Völker zum größten Teil nicht über den Beginn der christlichen Zeitrechnung hinaufreichen, und zum andern, daß Pipping ihren Zusammenhang mit den religiösen Vorstellungen der südlichen Kulturländer, Indiens und vor allem des Iran, viel zu wenig beachtet oder unterschätzt hat. Und dazu kommt schließlich noch die Frage, ob nicht jene Nomadenvölker des nördlichen Eurasiens früher auf einer höheren Kulturstufe gestanden haben und erst im Laufe späterer Jahrhunderte degeneriert sind. Sicher erscheint mir, daß die in Rede stehenden germanischen Vorstellungen wie die der osteuropäisch-sibirischen Völker in den ausschlaggebenden Punkten auf die persische Religion zurückweisen, wobei allerdings vielleicht nicht immer sicher zu entscheiden sein wird, ob sie den Mithrasmysterien oder dem Manichäismus entlehnt sind.

XVII.

Neben der Vorstellung des Weltbaumes als Mittelpunkt des Alls begegnet uns auch die eines Weltberges oder Zentralberges sowie die vom Nabel der Erde. Alle drei Vorstellungen, vom Baum, vom Nabel und Berg, sind weitverbreitet, und nicht selten verbinden und vermischen sie sich auch untereinander. Wir können sie bei den verschiedensten Völkern der Erde belegen, und die Anschauungen mögen sehr wohl an manchen Stellen selbständig entstanden sein, aber zuweilen läßt sich auch Entlehnung aus der Fremde mit Sicherheit nachweisen; so wenn z. B. in dem Sagenschatze der Mongolen, Burjaten und Kalmücken der Weltberg Sumbur, Sumur oder Sumer heißt, „Benennungen, aus denen man leicht den Namen des indischen Zentralberges Sumeru erkennen kann“ [1]). Ganz deutlich tritt hier ein indischer Kulturstrom zutage, während die Vorstellung des kosmischen Berges zu den Altai-Tartaren aus Persien gedrungen ist [2]).

1) Holmberg, a. a. O. S. 40. Besonders deutlich ist der indische Ursprung der Weltbergsage bei den Burjaten: „Im Anfang gab es nur Wasser und einen Frosch (Schildkröte), welcher in das Wasser starrte. Gott drehte dieses Tier um und schuf auf seinem Bauche die Welt. An jedem Fuße des Tieres bildete er einen Kontinent, auf dem Nabel des Frosches gründete er den Sumburberg. Auf dem Gipfel dieses Berges ist der Polarstern.“ Ebda. S. 41.

2) Holmberg, a. a. O. S. 42.

Auch in der germanischen Religion können wir den Weltberg nachweisen, wenn in den eddischen Grímnismál (Str. 13) als Wohnung Heimdalls *Himinbjǫrg* genannt wird, wo „der Wächter der Götter im behaglichen Heim, froh den trefflichen Met trinkt". Der Name bedeutet „Himmelsberg", und zweifellos ist mit ihm der Weltberg gemeint. Wie wir gleich näher sehen werden, berührt sich der germanische Gott in mancher Beziehung auffällig mit dem persischen Mithras, und so darf man schon hier auf den felsgeborenen Mithras hinweisen (θεὸς ἐκ πέτρας), dem nach persischer Legende der „gebärende Stein" (*Petra genetrix*), dessen Abbild man in den Tempeln verehrte, das Leben gegeben hat[1]). Dieser Stein, dem sich Mithras entringt, ist der Erdnabel, der Omphalos, und nach dem, was oben über die Verquickung von Weltnabel und -berg gesagt ist, bestehen keine grundsätzlichen Bedenken, Mithras mit der Petra genetrix dem germanischen Heimdall mit Himinbjörg gleichzustellen. —

In der Volksdichtung der nordsibirischen Jakuten begegnet uns eine eigenartige Sage vom Lebensbaum und dem ersten Menschen. Da heißt es: „Am gelben Nabel der achteckigen Erde steht ein üppiger Baum mit acht Ästen. Seine Rinde und Knorren sind silbern, seine Zapfen (Kätzchen) gleichen neun-beuligen Pokalen und die Blätter sind so groß wie eine Pferdehaut. Aus den Wipfeln des Baumes fließt schäumend der göttliche, gelbe Saft. Wenn die Vorübergehenden davon genießen, werden die Müden erfrischt und die Hungernden satt." Dies ist nach den Jakutensagen die Wohnstätte des

1) Vgl. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra³ S. 118f.; auch Holmberg, a. a. O. S. 93.

ersten Menschen, eine Art Paradies. Eine Variante derselben Sage nennt diesen ersten Menschen den „Weißen Jüngling". „Oberhalb der weiten, unbeweglichen Tiefe, unter den neun Sphären, den sieben Himmelsschichten, auf der zentralsten Stelle, am Erdnabel, am stillsten Orte der Erde, wo der Mond nicht abnimmt und die Sonne nicht untergeht, wo ewiger Sommer herrscht und der Kuckuck unaufhörlich ruft, da befand sich der „Weiße Jüngling". Er ging aus, um zu schauen, wohin er gekommen und welcher Art seine Wohnstätte war. Im Osten erstreckte sich ein weites, fahles Feld, in seiner Mitte befand sich ein mächtiger Hügel und auf diesem stand ein großer Riesenbaum. Das Harz des Baumes war durchsichtig und wohlriechend, seine Rinde niemals vertrocknet oder geborsten, sein Saft silberglänzend, seine üppigen Blätter waren nie verwelkt, und die Kätzchen glichen einer Reihe abwärts gewendeter Becher. Der Wipfel des Baumes erhob sich über die sieben Himmelsschichten . . . , während sich die Wurzeln des Baumes in unterirdische Tiefen senkten, wo sie den dortigen eigentümlichen Sagenwesen als Wohnungspfeiler dienten . . . Wenn der Weiße Jüngling seine Schritte nach Süden lenkte, erblickte er inmitten einer grünen Grasfläche den stillen Milchsee, welchen niemals ein Windhauch bewegt und an dessen Strande sich Sümpfe wie von saurer Milch befanden . . ."[1]) Hierzu bemerkt schon Holmberg: „Es ist von selbst klar, daß diese Sage nicht unter den Jakuten im rauhen Klima Nordsibiriens hat entstehen können, sondern, wie die Schilderung jenes strahlenden Paradieses zeigt, dem

1) Holmberg, a. a. O. S. 57f.

Schoße einer viel reicheren und üppigeren Natur entsproß.“ Und wieder fällt unser Blick vornehmlich auf den Iran. Auch nach den Mythen der Iranier hat der Urmensch Gayōmard auf dem Weltberg Hara-berezaiti, seinen Platz, „wo der Lebensbaum Haoma mit seinen goldenen Blüten am Rande der Lebensquelle, des Ardvīsūra, woraus er seine Nahrung erhält, wächst.“ Auch der dem indischen Yama entsprechende iranische Yima, nach uralter indo-iranischer Vorstellung der Ahnherr des Menschengeschlechtes, lebt in einem irdischen Paradiese, in dem er Vieh und Menschen unsterblich macht. Wir sind leider nicht genau über die iranischen Paradieserzählungen unterrichtet, aber trotzdem werden sie mit größter Wahrscheinlichkeit „das Vorbild der Jakutensagen gewesen sein, ebenso wie der Anschauungen jener Türkvölker, die den Weltenbaum auf einen aus dem Zentrum der Erdscheibe aufsteigenden „eisernen Berg“ setzen. Aus der Literatur der Perser sehen wir, daß auch sie den Weltberg *Haraberezaiti* ‚Eiserner Berg‘ nannten“. Wie der Stammvater der Jakuten wird auch der iranische Urmensch ein weißes Wesen genannt, und Yima erhält die Epitheta „der Strahlende“ oder „der Glanzvollste unter den Geborenen“[1]).

Die völlig entsprechende Gestalt im Norden ist Heimdall. Auch er ist der Stammvater des Menschengeschlechtes. Zu Beginn der Völuspá gebietet die Seherin ein favete linguis „den heiligen Geschlechtern, hohen und niederen, den Nachkommen Heimdalls“ (*mǫga Heimdallar*), und in der Prosaeinleitung der jungen eddischen Rígsþula wird der Held des Liedes, Rígr, von dem die drei

1) Ebda. S. 64f.

Stände der Knechte, Bauern und Edlen abstammen, mit Heimdall identifiziert. Der Inhalt des Liedes spiegelt nicht nordische, sondern keltische, irische Sage wieder. Wir wissen sonst nichts von dieser Gleichsetzung Heimdalls mit Rig, aber daß sie erfolgen konnte, begreift sich nur daraus, daß der nordische Gott bereits als Ahnherr der Menschen galt. — Die Verbindung des Gottes mit dem Weltenberg (*Himinbjǫrg*) haben wir bereits erwähnt, und nach der Völuspá (Str. 27) steht er auch in Beziehung zum Weltenbaum, der Esche Yggdrasil, unter der Heimdalls Gehör oder Horn (?: *hlióð*) verborgen ist.

Snorri berichtet von ihm in seiner Edda, er heiße „der weisse Ase“, was aufs beste zum Weißen Jüngling der Jakutensagen sowie zu den iranischen Vorstellungen stimmt, und er fährt dann fort: „er ist der Wächter der Götter und sitzt dort [auf Himinbjörg bei der Brücke Bifröst] am Ende des Himmels, um die Brücke gegen die Bergriesen zu beschützen. Er braucht weniger Schlaf als ein Vogel; er sieht bei Nacht ebenso gut wie bei Tage hundert Meilen weit; er hört auch, daß das Gras auf der Erde und die Wolle an den Schafen wächst, wie überhaupt alles, was einen Laut von sich gibt.“[1]) — Ganz genau so wird Mithra in den Hymnen des awestischen Mihir Yasht immer wieder gepriesen: „Wir opfern dem Mithra, dem Herrn der weiten Triften, welcher die Wahrheit spricht, ein Leiter in Versammlungen, mit tausend Ohren, wohlgestaltet, mit zehntausend Augen, hoch, mit reichem Wissen, stark, schlaflos,

1) Snorra Edda Gylf. c. 26 (ed. Finnur Jónsson 2. Udg. (1926) S. 30). Skaldsk. c. 8 (ebda. S. 83). Vgl. auch Þrymskviða 14: *Heimdallr hvítastr ása.*

und immer wach . . .“[1]) Ein Vergleich dieses persischen Hymnus mit der auffällig anklingenden Stelle der Snorra Edda legt die Vermutung nahe, daß wir es bei Snorris Worten mit märchenhafter Umstilisierung eines alten Preisliedes auf Heimdall zu tun haben, das seinerseits wieder als Nachahmung eines iranischen Mithrashymnus anzusehen wäre.

Bruchstücke eines anderen Heimdallhymnus sind uns ja noch in der sogenannten „kurzen Völuspá“ (*Vǫluspá in skamma*) deutlich erhalten, die in die jungen eddischen Hyndluljóð eingeschoben ist. Mit Strophe 35 beginnt das Preislied:

Varð einn borinn   i árdaga,
ramaukinn miǫk,   ragna kindar;
níu baro þann,   naddgǫfgan mann,
iǫtna meyar   við iarðar þrǫm.

(d. h. „Es ward einer in der Urzeit geboren, gar wunderbar gestärkt, aus Göttergeschlecht; neun Riesenmädchen gebaren ihn, den waffenberühmten Held, an der Erde Rand.“) In Strophe 37 werden die Namen der neun Mütter aufgeführt:

Hann Gjálp um bar,   hann Greip um bar,
bar hann Eistla   ok Eyrgiafa;

1) Yasht X (= Mihir Yasht), 7. 10. 12. 17. 22. 25. 28. 35 usw. zu Eingang aller folgenden Hymnen (Sacred Books of the East Vol. XXIII. The Zend-Avesta Part II translated by James Darmesteter S. 119ff.). Fr. Windischmann, Mithra: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes I (1859), S. 1ff. Vgl. ferner: Mihir Nyâyish, ebda. S. 353f. Yasna I, 3. II, 3. III, 5. VI, 2. VII, 5. (Sacred Books of the East XXXI. The Zend-Avesta III S. 196ff.) Gâh Hâvan 3, ebda. S. 379.

hann bar Úlfrún   ok Angeyia,
Imðr ok Atla   ok Iárnsaxa.

Hymnischen Charakter trägt wieder die folgende (38.) Strophe:

Sá var aukinn   iarðar megni,
svalkǫldom sæ   ok sonardreyra.

(„Der war gestärkt mit der Erde Kraft, mit eiskalter See und Eberblut“). Und besonders Strophe 43:

Varð einn borinn   ǫllom meiri,
sá var aukinn   iarðar megni;
þann kveða stilli   stórauðgastan,
sif sifiaðan   siǫtom gǫrvǫllom.

(„Es ward einer geboren größer als alle, der ward gestärkt mit der Erde Kraft; ihn preist man als den allerreichsten Fürsten, durch Sippe verwandt allen Sippen“).—

Seine wunderbare Geburt berichtet uns der Gott auch selbst in einem anderen Liede, dem *Heimdallargaldr*, von dem uns jedoch nur die beiden Verse überliefert sind:

Níu em ek mæðra mǫgr,
níu em ek systra sonr.

(„Ich bin der Sproß von neun Müttern, ich bin der Sohn von neun Schwestern“)[1]).

1) Snorra Edda, Gylfaginning c. 26; Neckels Eddaausgabe S. 312. — Daß diese neun Schwestern mit den neun Töchtern des Meergottes Ägir und der Rán, den Personifikationen der Meereswogen (vgl. Snorra Edda, Skaldsk. c. 23. 31. 58), identisch sind, wie meist angenommen wird (vgl. z. B. Gerings Eddakommentar I, 393; O. L. Jiriczek, ‘Die neunte Woge’ Anglia-Beiblatt 1926 S. 115ff.) ist keineswegs sicher, wenigstens geht es aus den Quellen nicht hervor.

Eine völlig entsprechende Parallele zu diesem seltsamen Geburtsmythus kenne ich nicht. Man könnte versucht sein, auch hier hellenistische Vorstellungen vom Urmenschen heranzuziehen: Der Poimandres, das erste Buch des großen in hellenistischer Zeit verfaßten hermetischen Corpus erzählt, daß der göttliche Urmensch durch die sieben Planetensphären herabsteigt und von jedem Sphärenherrscher Anteil an dessen Natur erhält, wie sich auch nach dem Bundahišn in dem Körper des Gayōmard siebenerlei Metalle (eben die der einzelnen Planeten) befinden. So konnten die Sphärenherrscher leicht als Väter des Urmenschen aufgefaßt werden — freilich vermag ich hierfür keinen Beleg beizubringen! — Wohl aber findet sich in Griechenland ein vergleichbarer Mythus, wenn nach böotischer Überlieferung Orion von drei Göttern, von Zeus, Poseidon und Hermes gezeugt worden ist. Und auch eine irische Sage verdient Beachtung: Im Book of Leinster 319a wird von Dare, dem Sohne Dedas erzählt, daß ihm Druiden geweissagt hätten, er werde sterben, wenn seine Tochter einen Sohn gebären würde. Darauf habe der große Zauberer Mac ind Óc die Tochter geschwängert, aber die Druiden „banden ihren Leib in 9 Jahren", d. h. 9 mal 9 Monaten — darauf wurde der Sohn geboren, nämlich *Nói[n]diu Nóibrethach*, d. h. Nóindiu („der aus 9 besteht") mit den 9 Geburten[1]). Hier begegnet also die Vorstellung von einem Helden mit neun Geburten, was sich aufs nächste zu Heimdalls Abstammung von neun Müttern stellt. Sollten vielleicht beide, die irische wie die germanische Überlieferung, auf den Iran zurückgehen? —

1) Vgl. S. Eitrem: Festskrift til Hjalmar Falk (Oslo 1927), S. 258f.

Wir haben bereits gesehen, daß der Urmensch am Ende der Tage wieder auftritt und das Signal zum Untergang gibt. In meinem „Germanentum und Hellenismus" habe ich zu zeigen versucht, wie einzelne Züge dieser Vorstellung auf Balder übertragen sind. Daneben aber dürfte eine andere verwandte Strömung die gleichen Züge Heimdall geliehen haben. So erscheint dieser in der Völuspá (Str. 46) bei Anbruch des Weltenendes und stößt laut ins Horn, um die Scharen wider die feindlichen Dämonen zu sammeln. In dem Hornstoß wird man freilich wohl christlichen Einschlag vermuten dürfen, da er in der persischen Tradition keine Entsprechung hat[1]), und auf Christus zielt auch die nur in der Hauksbók überlieferte Völuspá-Strophe 65 (der Buggeschen Zählung), wo es heißt, daß in die neue Welt, die sich nach dem Untergang der alten aus den Fluten erhebt, „der mächtige kommt zum Weltgericht, der starke, von oben, der über alles gebietet"[2]). Schon in der altpersischen Religion heißt es, daß bei der großen Auferstehung der Toten zuerst Gayomard, der Urmensch, erscheine, und ebenso heißt es im Manichäismus bei der Schilderung des Beginnes der zukünftigen Welt: „Der Urmensch kommt alsdann von der Welt des Polarsterns", wozu sich eine

1) Vgl. Axel Olrik, Ragnarök, übertr. von W. Ranisch (1922), S. 116ff. — Ganz unwahrscheinlich ist die Annahme Friedrichs v. der Leyen (Prager Deutsche Studien 8, 1908, S. 32, Anm. 1), wonach Heimdalls Horn mit dem Horn Oberons zusammenhängen soll. Über dieses vgl. zuletzt meine Ausführungen Germ.-rom. Monatsschrift 16 (1928), 11ff.

2) Vgl. auch Hyndlulióð Str. 44.

Parallele in den manichäischen Turfanfragmenten findet: „Gott Ormuzd aus der oberen (nördlichen) Region . . .“

Wertvoll ist dieser Passus für uns auch deshalb, weil aus ihm hervorgeht, daß auch im Manichäismus der Urmensch mit dem Polarstern verbunden erscheint[1]). Das gleiche gilt im Norden von Heimdall, wie sein in der Snorra-Edda (Gylfaginning c. 26) überlieferter Beiname *Hallinskiði* bezeugt[2]). Dieser bedeutet nämlich „der geneigte Stab“, und damit ist zweifelsohne die vom Mittelpunkt der Erde, von dem Weltberg oder Erdnabel aufragende und schräg gen Norden zum Polarstern geneigte Weltsäule gemeint. Auch Heimdall ist im Norden also ganz wie Thor als Weltsäule oder Weltachse dargestellt und verehrt worden. Und wiederum bietet sich eine ganz vortreffliche östliche Parallele dar, wenn die sibirischen Burjaten in dem Zelte eine große und kräftige Birke mit den Wurzeln so aufstellen, „daß die Wurzeln nach der rechten südwestlichen Ecke zu so weit, von der Mitte weg, als Erdboden um die Feuerstätte freigelassen wird, in die Erde gegraben werden, während sie den Baumwipfel durch das im Dache befindliche Rauchloch stecken. Diese Birke symbolisiert den ‘Türgott’, welcher dem Schamanen den Zutritt zum Himmel öffnet“. Hierzu bemerkt Holmberg: „Da wir wissen, daß die Jurtentür, wie aus früheren altaischen Quellen hervorgeht, gen Osten gerichtet war, war also die untere Hälfte jener im Burjatenzelte rechts befindlichen Birke eigentlich im Süden, während der Wipfel sich nach Norden

1) Vgl. mein Germanentum und Hellenismus S. 142 Anm. 84, wo weitere Literatur angegeben ist.

2) Die folgende Erklärung des Beinamens verdanke ich Hugo Pipping, Eddastudier I, 18ff.

neigte. Eine andere Frage ist es, ob dies nur durch die in der Mitte der runden Jurte liegende Feuerstätte kam, oder ob sich hierin gleichzeitig die Erkenntnis der geneigten Himmelsachse wiederspiegelte“[1]). Daß die letztere Annahme das Richtige trifft, ist auch Pippings Meinung.

Der im 10. Jahrhundert dichtende isländische Skalde Ulfr Uggason erzählt von einem Kampfe, den Heimdall jeden Morgen mit Loki draußen im Meere zu bestehen hat und durch den er diesem den geraubten Brisingenhalsschmuck der Freyja abgewinnt; auch Snorri läßt im letzten Kampf der Götter Heimdall und Loki miteinander kämpfen und sich gegenseitig töten (Gylfag. c. 50) und bezeichnet Heimdall als „Lokis Feind“ κατ’ ἐξοχήν, als *Loka-dólgr* (Skaldsk. c. 8). Nicht den Mythus im einzelnen, wohl aber die grundsätzliche Gegnerschaft zwischen Heimdall und Loki, den immerwährenden Kampf zwischen Licht und Finsternis, darf man vielleicht aus dem Iranischen herleiten, wo gleichfalls Mithras der ewige Feind des bösen Prinzips, des Ahriman (altpersisch Angromainyu „Böser Geist“) ist. Und in diesem Zusammenhange verdient auch Beachtung, daß die kaukasische Sage vom gefesselten Unhold, die im Norden auf Loki übertragen ist, im Süden mit der persischen Teufelsgestalt des Ahriman verschmolzen ist[2]).

Mithras, im alten Mazdäismus die Personifikation des Lichtes, wurde in der römischen Kaiserzeit mit dem Kult der „unbesiegbaren Sonne“, des *Sol invictus* verquickt. So lassen sich aus der gleichen Verbindung

1) U. Holmberg, Der Baum des Lebens S. 28f.

2) Axel Olrik, a. a. O. S. 133ff. bes. S. 226ff.

Heimdalls mit der Sonne der Beiname des nordischen Gottes *Gullintanni* „mit goldenen Zähnen" wie der seines Pferdes *Gullintoppr* „mit goldenem Stirnhaar" (also des Sonnenrosses) erklären, und in dem Hauptnamen des Gottes, *Heimdallr*, wird das zweite Glied am ehesten doch wohl zu angelsächs. *deall* „leuchtend" zu stellen sein, mag nun der Name „der über die Welt hin glänzende" (S. Bugge) oder der „hellstrahlende" Gott (R. Koegel) bedeuten[1]).

Wenn auch dieses oder jenes Argument allein nicht zwingend und stichhaltig ist, so scheint mir dennoch der Nachweis gelungen, daß sich die Gestalt Heimdalls in ihren wesentlichsten Zügen als eine Germanisierung des persischen Mithras und verwandter iranischer Vorstellungen erklärt. Nach allem dem, was wir über die frühgermanischen Jahrhunderte um die Wende der Zeitrechnung wissen, ist es keineswegs verwunderlich noch eine vereinzelte Erscheinung, sondern fügt sich durchaus in den Rahmen der Kulturströmungen jener Zeiten ein.

1) Vgl. bes. Rud. Koegel, Indogerm. Forsch. 4, 312ff. Den Ausführungen Pippings (Eddastudier I, 1ff.) kann ich mich trotz ihres Scharfsinns nicht anschließen.

XVIII.

Im Anschluß an die obigen Ausführungen möchte ich hier gleich noch einige weitere mutmaßliche Beziehungen zwischen germanischen und iranischen Vorstellungen kurz erörtern.

Isländische Quellen nennen uns neben Odin noch seine beiden Brüder Vili und Vé. In dieser nordischen Trinität erblickt man gemeinhin einen Widerschein der christlichen Dreieinigkeit, wobei Odin Gott-Vater entspricht, *Vili* „Wille" dem Sohn (denn nach altchristlicher Vorstellung ist Voluntas als ein Gottwesen von gleichem Alter wie Gott gefaßt) und *Vé* dem heiligen Geist. Der letzte Name stellt sich zu dem im Althochdeutschen und Gotischen erhaltenen Adjektiv *wîh* bzw. *weihs* „heilig", das auch auf deutschem Boden bereits in althochdeutscher Zeit im Rückgang begriffen ist, indem für *der wîho âtum* (got. *ahma weihs*) sich mehr und mehr *der heilago geist* durchsetzt[1]). Durch die gotische Mission in Oberdeutschland hatte hier das germanische Wort die christliche Bedeutung gewonnen, und möglich ist, daß während der heftigen arianischen Kämpfe des 4. Jahrhunderts durch Vermittlung der Goten auch nach dem Norden eine gewisse dunkle Kunde der christlichen

1) Über den Ersatz von *wîh* durch *heilag* vgl. bes. W. Braune, Paul u. Braunes Beitr. 43, 398ff.

Dreieinigkeit gelangte, die in der Dreiheit von Odin, Vili und Vé ihren Niederschlag gefunden hat[1]).

Daneben kennt Snorri im ersten Hauptteil seiner Edda, der Gylfaginning, aber noch eine andere Bezeichnung: *Hár, Jafnhár* und *Þriði*, d. h. der Erhabene, der Gleicherhabene und der Dritte. Ob diese Dreiheit eine Erfindung Snorris ist oder auf alte Tradition zurückgeht, wird sich schwerlich mit Sicherheit entscheiden lassen. Im letzteren Falle brauchte man nicht unbedingt christlichen Ursprung anzunehmen, denn auch die Mithrasreligion kannte die Lehre von der Trinität. In Schriften des 4. Jahrhunderts, die fälschlich unter dem Namen des von Paulus bekehrten Dionysios Areopagita gehen, wird Mithras gelegentlich als τριπλάσιος bezeichnet, und auch die beiden Fackelträger, die auf allen mithrischen Reliefs dargestellt werden und von denen der eine meist die Fackel senkt, sind „nichts anderes als Beinamen des Gottes, also ebenfalls Mithras in spezieller Funktion, als Götter der auf- bzw. untergehenden Sonne". Völlig unzweideutig ist das mithrische Dogma von der Trinität jedoch erst ganz neuerdings auf dem hochbedeutsamen Kultbild des 1926 entdeckten Mithrastempel von Dieburg (zwischen Darmstadt und Aschaffenburg gelegen) zutage getreten, das etwa um 200 n. Chr. errichtet worden ist. Hier sind auf einem Randleistenbild „drei unter sich völlig gleiche Mithrasköpfe an einem gemeinsamen Stamm" dargestellt, „also unmißverständlich das Bild der mithrischen Trinität"[2]); die Mithras-

1) Vgl. E. Brate, Arkiv f. nord. filol. 30, 55f.

2) Über das Mithräum von Dieburg von Friedr. Behn, *ΑΓΓΕΛΟΣ*, Archiv f. neutestamentl. Zeitgesch. u. Kulturk. 2 (1927), 163ff.; ders., Die Umschau, 31. Jahrg., 1927, S. 272f.; dazu Fr.

religion hat demnach die Trinitätslehre bereits früher als das Christentum durchgeführt, das sie erst 325 auf dem Konzil von Nicäa mit dem Siege der athanasischen Lehre festgesetzt hat. —

Nur vermutungsweise sei in diese Zusammenhänge eine kleine Episode aus dem Anfang der Gylfaginning eingereiht: Als der weise und zauberkundige König Gylfi als alter Mann verkleidet sich zu den Asen begibt, um ihre übernatürliche Kraft zu erkunden, trifft er in der Tür von Walhall „einen Mann, der so geschickt mit Messern spielte, daß immer sieben gleichzeitig in der Luft waren". Wir erfahren weiter nichts von diesem Manne, als daß er den König hineingeleitet; auch nichts, was es mit diesen Messern für eine Bewandtnis habe. Gering verweist in seiner Eddaübersetzung auf den norwegischen König Olaf Tryggvason, der in diesem Sport ein Meister gewesen sei[1]) — aber sollte sich nicht möglicherweise etwas ganz anderes hinter dem Spiel mit den sieben Messern verbergen? — Ich will wenigstens daran erinnern, daß auf Mithrasreliefs die sieben Planeten bisweilen durch sieben Opfermesser symbolisch dargestellt werden, wie z. B. auf dem Relief von Apulum in Dacien, das wir bereits kennen gelernt haben. —

Cumont, Journal des Savants 1927, S. 122ff. — Zum Trinitätsproblem überhaupt vgl. das grundlegende Werk von Ditlef Nielsen, Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung I. Bd. Die drei göttlichen Personen (København 1922).

1) Eddaübersetzung S. 298, Anm. 3. Vgl. Flateyjarbók I, 368: . . . *ok lek a iij* (!!) *handsǫxum j senn sua at iafnan uar æitt a lofti ok hendi ǫll at oddinum*; ebenso ist auch S. 463 von nur drei Messern die Rede.

Mit mehr Wahrscheinlichkeit hingegen möchte ich einen andern nordischen Mythus, der sich im ersten Buche der „Historia Danica“ des um 1200 schreibenden dänischen Mönches Saxo Grammaticus findet, mit iranischer Überlieferung in Zusammenhang bringen. Es ist die Erzählung von „Odins erster Verbannung“. Die Könige des Nordens, so berichtet Saxo, lassen von Odin eine goldene Statue verfertigen und schicken sie nach Byzantium, um sie Odin selbst zu verehren. Seine Gemahlin Frigga aber lockt das Gold der Statue und veranlaßt Schmiede, der Bildsäule das Gold abzunehmen. Odin läßt die Schmiede töten und macht durch seine Zauberkunst die Statue sprechend bei menschlicher Berührung. Frigga aber gibt sich einem Diener preis und verführt ihn, das Gold zu entwenden. Aus Scham über das Verhalten der Gattin begibt sich Odin freiwillig in die Verbannung. Nach seinem Fortgange sucht nun ein gewisser Mitothyn die Herrschaft an sich zu reißen und bewegt durch den Ruf seiner Wundertaten die ungebildeten Menschen, seinem Namen göttliche Verehrung zu zollen. Als jedoch Odin aus der Verbannung zurückkehrt, muß der Zauberer vor ihm nach Finnland fliehen und wird dort erschlagen. Aber auch nach seinem Tode spukt er noch und ruft eine Seuche hervor, und erst als die Landesbewohner seine Leiche wieder ausgegraben, ihr den Kopf abgeschlagen und die Brust mit einem Pfahl durchbohrt haben, haben sie Ruhe vor ihm.

Es sind mancherlei Vermutungen laut geworden, um die seltsame Gestalt des Mitothyn und seinen ebenso seltsamen Namen zu erklären. So hat z. B. Rudolf Much ihn als Kompositum (*Mit-othyn*) gefaßt, das erste Glied zu altind. *mithu* „falsch“ gestellt und den Namen etwa

mit „falscher Odin“ übersetzen wollen [1]). Ob wir den Namen sprachlich so deuten dürfen, scheint mir sehr fraglich, inhaltlich trifft die Bezeichnung jedenfalls das Richtige, denn der Zauberer ist ja in der Tat ein „falscher Odin“, eine Art Antichrist. — Eine solche Gestalt begegnet uns nun auch bei den Manichäern, wie wir aus einem türkisch-manichäischen Fragment aus Chotscho in Turkestan wissen. Danach wird dereinst ein Dämonensohn, dessen Gesetz und Wesen der Kampf und dessen Kennzeichen und Reittier ein Stier ist, „der falsche Mithra“ über die Lande hereinbrechen. Auf jeglichen Trug und jegliche List, Zauberei und Hexenkunst versteht er sich und wird sich allem Volke als der wahre Gottessohn ausgeben, Verehrung verlangen, daß man an ihn glaube und ihn den wahren Mithra nenne [2]). — Inhaltlich berührt sich dies manichäische Fragment nahe mit dem nordischen Mythus, und sollte etwa in der ersten Silbe des dunklen Namens Mitothyn noch ein unverstandener Rest des Namens des persischen Gottes und seines Widersachers, des „falschen Mithra“, stecken? —

1) R. Much, Der germ. Himmelsgott (1898) S. 66 (Sonderabzug aus: Abhandlungen zur germ. Philologie, Festgabe f. Rich. Heinzel). — Einen guten Überblick über die verschiedenen Erklärungen von „Odins erster Verbannung“ und der Gestalt des Mitothyn gibt Paul Herrmann, Kommentar zu den Heldensagen des Saxo Grammaticus, Leipzig 1922, S. 109ff.

2) A. v. Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho II: Abh. d. Berliner Akademie 1919, phil.-hist. Kl. S. 3. 5f. — Vgl. dazu auch R. Reitzenstein, Das iran. Erlösungsmysterium (Bonn 1921) S. 7, Anm. 1. Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II (1921), 352 Anm. 1. F. Cumont, Journal des savants 1927, S. 127, Anm. 2.

Es mag in diesem Zusammenhang auch noch einmal darauf hingewiesen werden, daß Sigurd Agrell mit großem Scharfsinn die Anordnung der älteren Runenreihe von 24 Zeichen aus der Zahlenmystik der Mithraslehre herzuleiten versucht hat[1]). Nach Agrell kam jedem Zeichen des germanischen Fuþark, wie man das Runenalphabet nach den ersten sechs Runen zu benennen pflegt, nach dem Vorbild der antiken Alphabete ein bestimmter Zahlenwert (1, 2, 3 usw.) zu. Dieser wurde aber vom Runenmeister Uneingeweihten gegenüber dadurch geheim gehalten, daß man die wirkliche, magische Reihenfolge der Zeichen durch Umstellung verdeckte. So erklärt sich die Anfangsstellung der *f*(ᚠ)-Rune, die eigentlich ganz an das Ende der Runenreihe gehört. Ursprünglich ist also *u* (ᚢ) die erste Rune und sie besitzt nach Agrell auch den Zahlwert „1“. Mit ihrem Namen *úr* „Auerochse“ vergleicht er den mythischen Urstier, der nach persischem Glauben als das erste Lebewesen am Anfang der Schöpfung steht. — Die zweite (dritte) Rune ist ᚦ (*th*), d. h. *þurs* „Riese“. Die Riesen sind die Feinde der Götter und Menschen, jeglicher Weltordnung, und „zwei“ ist die „dämonische“ Zahl, wofür man nur auf den Dualismus der persischen Religion zu verweisen braucht. — ᚨ (*a*) führt den Namen *áss* „Ase, Gott“; es ist die dritte (vierte) Rune und verdankt nach Agrell ihren Platz der Vorstellung vom dreieinigen Mithras, die wir soeben schon kennen gelernt haben. — Der Name der vierten (fünften) Rune ᚱ (*r*) *reið* „Wagen“ stimmt aufs beste zur Quadriga, zum „Viergespann“ des Mithra, wie der der fünften (sechsten)

1) Vgl. oben S. 42f.

ᚲ (*k*) angelsächs. *cén* „Fackel“ zu der Fackel der Mithrasmysterien, die vornehmlich das Emblem des Feuergottes, des Aion-Zervan ist. Seine heilige Zahl ist fünf, und in manichäischen Hymnen wird er auch geradezu als Fünfgott gefeiert.

Diese Beispiele dürften genügen, um Agrells Art der Beweisführung zu veranschaulichen. Seine These hat heftigen Widerspruch erfahren, aber ich glaube, daß der Weg, den er beschritten hat, der rechte ist, mag auch dieser oder jener einzelne Punkt durch weitere Forschungen noch berichtigt werden müssen. Und darin, daß wir beide unabhängig voneinander die große Bedeutung des Mithraskultes wie überhaupt der iranischen Religion für das Germanentum der Völkerwanderungszeit erkannt haben, sehe ich eine nicht zu unterschätzende Stütze unserer beiderseitigen Ausführungen.

XIX.

Die meisten der in dem letzten Abschnitt erwogenen germanisch-iranischen Beziehungen sind für sich allein keineswegs beweiskräftig, und ihren vielfach durchaus hypothetischen Charakter glaube ich selbst hinlänglich betont zu haben. Sie gewinnen eine gewisse Möglichkeit (diese oder jene vielleicht sogar eine gewisse Wahrscheinlichkeit) nur durch den Nachweis anderer sicherer Beziehungen, den ich in den früheren Kapiteln bereits erbracht haben dürfte. Aber er läßt sich noch weiter erhärten durch einen Vergleich der nordischen Schöpfungsgeschichte mit der iranischen.

In der Gylfaginning gibt Snorri Sturluson eine ausführliche Kosmogonie, deren wichtigste Stellen ich wörtlich hersetze[1]):

„Die Ströme, die man Elivagar nennt, als die so weit von ihrem Ursprung vorgedrungen waren, daß der giftige Gischt, den sie mitführten, hart wurde wie Schlacken, die aus dem Schmelzfeuer kommen, da wurde das zu Eis; und als dieses Eis sich festsetzte und nicht mehr strömte, da bildete sich Reif darauf, die sprühende Nässe des Giftes gefror zu Reif und so wuchs der Reif und verbreitete sich über alles andere ins Ginnungagap

1) Die Übersetzung nach: Die jüngere Edda mit dem sogen. ersten grammatischen Traktat, übertr. von G. Neckel und F. Niedner (Thule 20. Bd.), Jena 1925, S. 52ff.

hinein . . . Das Nordende des Ginnungagap füllte sich mit schweren Massen Eis und Reif, vor denen sprühende Nässe herging; der südliche Teil aber blieb davon frei durch die glühenden Funken, die aus Muspellsheim geflogen kamen . . . Wie von Nebelheim Kälte und lauter Widriges ausging, so war alles, was in der Nähe von Muspell lag, heiß und hell, und das Klima des Ginnungagap mild wie die windstille Himmelshöhe. Und als der heiße Luftstrom auf den Reif stieß, so daß dieser schmolz, und herniederträufelte, da wurden durch die Kraft dessen, der die Hitze sandte, diese Tropfen lebendig, und es entstand eine Menschengestalt, das ist Ymir, den die Reifriesen Aurgelmir nennen, von dem stammen die Geschlechter der Reifriesen . . . Es wird erzählt, daß er im Schlaf anfing zu schwitzen, und da wuchsen ihm unter dem linken Arm ein Mann und eine Frau, und sein eines Bein bekam einen Sohn mit dem andern: so entstanden die Nachkommen, die Reifriesen. . . . Das Nächste, was geschah, als der Reif tropfte, war dies, daß daraus eine Kuh entstand, Auðumla hieß sie, und aus ihren Eutern rannen vier Milchflüsse, und sie ernährte den Ymir.“ Sie selbst aber ernährte sich dadurch, daß sie die salzigen Reifsteine ableckte, „und am ersten Tag, wo sie die Steine leckte, kam abends aus dem Gestein Menschenhaar zum Vorschein, am zweiten Tage ein Menschenkopf, und am dritten Tage war ein ganzer Mensch da, der heißt Buri, war von schönem Äußern, groß und stark, und er bekam einen Sohn Namens Borr. Dieser nahm die Bestla, Tochter des Riesen Bölthorn, zur Frau, und diese bekamen drei Söhne: Odin, Vili und Vé . . .“

Von allen Schöpfungssagen steht die iranische der

nordischen am nächsten. Auch in ihr begegnet uns die Zweiheit von Urmensch und Urrind, aber es finden sich, wie wir gleich sehen werden, darüber hinaus noch weitere Übereinstimmungen. Wir kennen die iranische Weltschöpfungssage aus dem Großen Bundahišn, einer parsischen Lehrschrift des 9. oder 10. Jahrhunderts, die Auszüge einer verlorenen Schrift des Awesta, dem Dāmdaδ-Nask, enthält. Dieser Dāmdaδ-Nask muß weit in vorchristliche Zeit zurückgehen, wenigstens Teile von ihm müssen bereits in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. aufgezeichnet worden sein, denn Albrecht Goetze hat den hochbedeutsamen Nachweis erbracht, daß das Mikrokosmos-Kapitel des Großen Bundahišn und damit des Dāmdaδ-Nask die Quelle einer griechischen Schrift „Über die Siebenzahl" (Περὶ ἑβδομάδων) gewesen, die wiederum von Platon benutzt worden ist[1]). Somit „kann nicht mehr bezweifelt werden, daß der Große Bundahišn in die Reihe der ältesten Urkunden der iranischen Religion gerückt werden muß und an inhaltlicher Bedeutung über rein liturgische und ritualistische Partien des erhaltenen Awesta weit hinausragt."[2])

Da heißt es im I. Kapitel des Großen Bundahišn: „Fünftens schuf er (Ohrmazd) das allein geschaffene Rind in Erānvēǰ in der Mitte der Welt am Ufer (bzw.: auf der Höhe) der Guten Dāityā, wo die Mitte der Welt

1) Albrecht Goetze, „Persische Weisheit in griechischem Gewande": Zeitschr. f. Indologie und Iranistik (1923), 60ff. 167ff.

2) Vgl. H. H. Schaeder in: R. Reitzenstein und H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland: Studien der Bibl. Warburg Bd. VII (Leipzig 1926), S. 209. Die folgende Übersetzung nach Schaeder, a. a. O. S. 214ff.

ist, [es war] glänzend und licht wie der Mond . . . Sechstens schuf er Gayōmard, licht wie die Sonne . . . er stand aufrecht am Ufer der Dāityā, wo die Mitte der Welt ist, Gayōmard auf der linken Seite und das Rind auf der rechten Seite . . . Die Kennzeichnung Gayōmards war die, daß die Menschen von ihm abstammen und nach seinem Vorbild geboren sind. Und er schuf ihn zur Hilfe, d. i. zur Beglückung des Schöpfers, denn Ohrmazd ließ ihn in Gestalt eines hochgewachsenen, fünfzehnjährigen, lichten Mannes hervorgehen, und er schuf Gayōmard mit dem Rinde aus Erde, und ließ aus der Helle und dem Goldglanz des Himmels das Sperma der Menschen und Rinder hervorgehen, denn ihrer beider Sperma ist von Feuers Samen, nicht von Wassers Samen . . ." Und im IV. Kapitel in der Erzählung vom Angriff des Widersachers gegen Urrind und Urmenschen: „Vor dem Kommen (des Widersachers) zum Rinde gab Ohrmazd Hanf (*mang*), das Arzenei(-kraut), das einige *banǰ* nennen, dem Rinde zu fressen (und) rieb ihm vorher die Augen, damit ihm die Unbill der Tötung und der Kummer des Leidens vermindert würde (?). Sogleich wurde es schwach und krank, es verlor seine Milch und verschied. Und das Rind sprach (noch): ‚Die Tiere sollen geschaffen werden (und) das für sie zu leistende Werk (d. h. der ihnen zu gewährende Schutz) möge (sc. von Gott) vornehmlichst vollzogen werden (?).' — Vor seinem Kommen zu Gayōmard brachte Ohrmazd den Schlaf über Gayōmard, solange, als man eine Strophe hersagt. (Es schuf nämlich Ohrmazd den Schlaf in Gestalt eines fünfzehnjährigen, lichten, hohen Mannes). Als Gayōmard aus dem Schlaf hervorkam, sah er die körperliche Welt finster wie die Nacht, (und) von der

Erde war nicht (so viel) wie eine Nadelspitze vom Zudrang der schädlichen Tiere frei . . ."

In dem letzten Stücke beruht die Lesung *Schlaf* an allen drei Stellen auf Konjektur an Stelle des handschriftlichen *Schweiß*[1]). Hans Heinrich Schaeder betont mit Recht, daß es einmal aus der Analogie zur Urrindlegende folge: „Wenn Gott das Urrind beim Herannahen des Widersachers mit Hanf betäubt, so fordert die Analogie, daß auch der Urmensch betäubt wird, und dazu wird er für eine kurze Frist in Schlaf — nicht: in Schweiß — versetzt; zweitens aus dem offenbaren Widersinn, der sich ergibt, wenn man an den drei Stellen des Textes ‚Schweiß' statt ‚Schlaf' einsetzt. Daß Ohrmazd ‚über Gayōmard Schlaf bringt' und daß dann dieser ‚aus dem Schlaf hervorkommt', das sind sinnvolle Aussagen, — was aber soll es heißen, ‚über jemanden Schweiß bringen' und ‚aus dem Schweiß hervorkommen'? Vollends ausgeschlossen ist nun diese Vertauschung an der dritten (mittleren) Stelle: daß Gott den ‚Schweiß' ‚in Gestalt eines fünfzehnjährigen, lichten, hohen Mannes' erschaffen habe, das wäre ein abstruser Unsinn. . . . Dagegen hat es wohl Sinn, diese Vorstellung vom Schlaf, d. h. natürlich: vom Genius

1) Vgl. H. H. Schaeder (u. Reitzenstein), Studien zum antiken Synkretismus usw. S. 351f. und auch Chr. Bartholomae bei H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland (Halle 1923), S. 348, Anm. 4. — Zu den folgenden Ausführungen vgl. außer Schaeder, a. a. O., dem ich mich durchaus anschließe, auch noch Arthur Christensen, Les types du premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens I: Archives d'Études Orientales publiées par J.-A. Lundell Vol. 14, Stockholm 1917, sowie auch H. Güntert, a. a. O. S. 347ff.

des Schlafes, zu bilden . . ." — Nun darf aber die Lesung „Schweiß" keineswegs als bloßes Schreibversehen angesehen werden, sondern sie erklärt sich daraus, „daß jene Kopisten von anderswoher einen kosmogonischen Mythus kannten, in dem der Schweiß eine produktive Rolle spielte und mit dem sie nun mechanisch und verständnislos den Text des Großen Bundahišn in Einklang zu bringen versuchten, indem sie das entscheidende Wort im Sinne jenes andern Mythus lasen, . . . jedoch ohne alle sonstige Eingriffe in den Text. Aus diesem ist daher nichts darüber zu entnehmen, wie jener Mythus aussah, an den sie dachten. Aber daß es einen solchen gab und wie er etwa aussah, können wir aus Bērūni entnehmen; danach brach dem Schöpfer beim Herannahen Ahrimans der Schweiß aus und aus diesem Schweiß entstand Gayōmard. Dieser Mythus ist, wie man sieht, mit der Auffassung des Großen Bundahišn nicht in Einklang zu bringen: hier wird Gayōmard aus Erde und Licht geschaffen und zwar vor dem Einbruch Ahrimans." Weiter bezeugt auch der nordische Mythus von Ymir, der zweifellos aus persischer Quelle geflossen ist, die Existenz eines gleichen Mythus im Iran, nur daß wir ihn nicht mehr nachweisen können. Auch eine slovenische Sage von der Erschaffung des Menschen, auf die Hermann Güntert hingewiesen hat[1]), verdient in diesem Zusammenhange Beachtung: „Im Anfang gab es nur Gott, und Gott schlief und träumte. Dieser Schlaf dauerte Jahrhunderte lang. Der Augenblick, wo er erwachen sollte, war da. Er erwachte plötzlich,

1) H. Güntert, a. a. O. S. 349 (aus O. Dähnhardt, Natursagen I [1907], 113).

blickte um sich, und jeder seiner Blicke schuf einen Stern. Gott erstaunte und machte sich auf die Reise, um zu sehen, was seine Augen geschaffen hatten. Er reiste und reiste ohne Ende und Ziel. Er kam auf unserer Erde an; aber er war schon müde, der Schweiß tropfte ihm von der Stirn. Ein Schweißtropfen fiel auf die Erde; dieser wurde beseelt, und daraus wurde der erste Mensch . . .“ —

Während der Große Bundahišn einen Urstier kennt, weist der nordische Mythus eine Urkuh auf; aber auch diese Vorstellung findet sich im Orient. So kam nach brahmanischen Schöpfungssagen bei der Quirlung des Ozeans durch die Götter und Dämonen vor allen andern Wesen die Kuh Surabhi zum Vorschein[1]). Und ganz verwandte Anschauungen lassen sich bei den Iraniern nachweisen. Um 400 v. Chr. hat der Achämenide Artaxerxes Mnemon den Kult einer semitischen Göttin in die persische Religion eingeführt, den der Anahita, die in den Inschriften jenes Königs neben Aurmazd und Mithra erscheint. Sie ist die Repräsentantin des weiblichen Prinzips, die Vertreterin aller Fruchtbarkeit, sie ist die „Große Mutter“ der vorderasiatischen Religionen, die babylonisch-assyrische Ischtar. Auch diese wird gelegentlich als Kuh abgebildet, und „namentlich als Säugerin der Könige wird diese Gottheit als Kuh oder als Weib mit vier Brüsten beschrieben. In einem assyrischen Texte wird gesagt: „Klein warst du, Assurbanipal, da du saßest auf dem Schoße der Königin von

1) Vgl. Uno Holmberg, Der Baum des Lebens S. 81; ferner H. Oldenberg, Die Religion des Veda (3. u. 4. Aufl. 1923), bes. S. 70f. 205f.

Ninive (d. h. Ischtar); vier Brüste boten sich deinem Munde, an zweien sogest du und zweie deckte dein Antlitz‘.“[1]) Wenn nun auch Anahita symbolisch durch vier weibliche Brüste dargestellt wird[2]), so ist dies ein wertvolles Zeugnis dafür, daß diese orientalische Vorstellung auch den Iraniern nicht fremd war, und durch ihre Vermittlung wird sie weiter zu den Germanen gelangt sein. —

Noch ein Zug des Snorrischen Berichtes sei hier kurz besprochen, der von der Entstehung der Lebewesen aus dem Zusammenprall von Hitze und Kälte handelt: Da, wo sich Muspellheim und Niflheim berühren, in der lauen Luft von Ginnungagap bildet sich der Urriese Ymir. — Die gleiche Grundvorstellung kehrt im Iran wieder. Wir besitzen eine arabische Schrift, die wohl noch dem 8. Jahrhundert angehört und eine Bearbeitung des bereits erwähnten iranischen Dāmdāδ-Nask ist. Dieser arabische Traktat gibt sich als eine Bearbeitung eines Buches des Hermes aus, und zu Eingang setzt Hermes auseinander, „wie der Makrokosmos vor dem Mikrokosmos geschaffen sei und wie die Parallelität zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos derart sei, daß der Weise von seinem Körper auf den Makrokosmos zurückschließen könne, da wo ihm die unmittelbare Einsicht in diesen versagt sei. Er beschreibt den Makrokosmos in der Voraussicht, daß es ihm dann leichte Mühe sein werde, den Mikrokosmos zu beschreiben. Das Wirkende (τὸ ποιοῦν) sei die Bewegung, die Bewegung sei die Wärme und das sei die Männlichkeit, und die Wirkung (τὸ πάσχον) sei

1) Holmberg, a. a. O. S. 89.
2) Holmberg, a. a. O. S. 80f.

die **Ruhe**, die **Kälte**, die **Weiblichkeit**, und aus diesem Männlichen und Weiblichen, Kalten und Warmen entständen die vier Grundelemente und aus ihnen alle übrigen Dinge.“ Daß wir es hier tatsächlich mit einem chaldäisch-persischen System zu tun haben, beweist die Übereinstimmung dieser Äußerungen mit einem Fragment des Aristoxenos[1]). Ob nun Snorris Angaben auf alter Tradition beruhen und sich gleichfalls aus germanisch-iranischer Verbindung herleiten, scheint mir allerdings sehr fraglich, denn seine Darstellung berührt sich vielfach mit der mittelalterlichen Lehre von der Urmaterie[2]), die allerdings über die Kirchenväter und Platons Timaios letzten Endes wohl auch aus iranischer Tradition geflossen ist. Aber in diesem Falle liegt die Annahme näher, daß Snorri in seiner Darstellung zeitgenössischer, christlicher Wissenschaftslehre gefolgt ist.

1) Vgl. R. Reitzenstein (und H. H. Schaeder), Studien zum antiken Synkretismus usw. S. 112ff. bes. S. 116f.

2) Vgl. Elard Hugo Meyer, Die eddische Kosmogonie (1891), S. 80ff.

XX.

Die Vorstellung der engen Wechselbeziehung zwischen **Mikrokosmos** und **Makrokosmos**, der wir soeben bereits begegnet sind, ist eine der Zentrallehren antiker und orientalischer Weltanschauung. Der Mensch ist eine Welt im Kleinen, ist ein Spiegelbild des Kosmos, und der Kosmos seinerseits ist aus den einzelnen Teilen eines in der Urzeit getöteten, gewaltigen Riesen entstanden.

Dieser Urriese ist im Norden **Ymir**. Von ihm berichtet die Gylfaginning, wie Odin und seine beiden Brüder Vili und Vé ihn töteten und aus den einzelnen Teilen des Riesen die Welt schufen, und Snorri zitiert die beiden Strophen der eddischen Grímnismál (40. 41):

Ór Ymis holdi var iǫrð um skǫpuð,
en ór sveita sær,
biǫrg ór beinom, baðmr ór hári,
en ór hausi himinn;

en ór hans brám gørðo blíð regin
miðgarð manna sonom;
en ór hans heila vóro þau in harðmóðgo
ský ǫll of skǫpoð.

(40: „Aus Ymirs Fleisch ward die Erde geschaffen, aus dem Blute das Meer, die Berge aus seinen Knochen, die Bäume (eigentlich: der Baum) aus dem Haar, und aus dem Schädel der Himmel“; 41: „aber aus seinen Brauen bildeten die gnädigen Götter Midgard für die Menschen-

söhne; doch aus dem Hirn wurden die hartgemuten Wolken alle geschaffen“).

Die erst angeführte (40.) Strophe der Grímnismál entspricht der 21. Strophe der Vafþrúðnismál, die aber gewisse Abweichungen aufweist:

Ór Ymis holdi var iǫrð um skǫpoð,
en ór beinom biǫrg,
himinn ór hausi ins hrímkalda iǫtuns,
en ór sveita siór.

(„Aus Ymirs Fleisch ward die Erde erschaffen, aus den Knochen die Berge, der Himmel aus dem Schädel des reifkalten Riesen, und aus dem Blute das Meer“). Es ist hier also vor allem die Gleichung: Haare = Bäume fortgefallen.

Die erste Strophe der Grímnismál (und die entsprechende der Vafþrúðnismál) stammt aus dem Iran, und zwar hat sie ihre nächste Parallele in der manichäischen Tradition[1]). In einer gegen den Manichäismus gerichteten Streitschrift, dem Škand-Gumānīg-Vižār, wird erzählt, wie der manichäische Teufel, namens Kund, die personifizierte Materie, von drei göttlichen Brüdern getötet wird und dann der Himmel aus der Haut, die Erde aus dem Fleisch, die Berge aus den Knochen, die Gewächse aus den Haaren des Kund geschaffen werden. Hier fehlt also ein anderes Glied (Blut = Meer), das aber die eddischen Strophen bieten. Wenn an Stelle der Gleichung „Haut = Himmel“ in der Edda „Schädel = Himmel“ steht, so wird dies keine nordische Neubildung sein, denn auch der gleichfalls aus manichäischer Quelle

1) R. Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen: Kyrkohistorisk Årsskrift (Uppsala 1924), S. 197ff.

geflossene Banio-Mythus in Cochinchina erzählt, daß Buddha — in der Vorlage also wohl Ohrmazd — aus dem Leib des Riesen Banio die Welt geschaffen, aus dem Schädel den Himmel, aus dem Fleisch die Erde, aus den Knochen Felsen und Berge, aus den Haaren Pflanzen und Gewächse.

Anders steht es mit der zweiten (41.) Strophe der Grímnismál; sie ist zweifellos eine später hinzugedichtete Strophe, wie schon die erste Gleichung „Brauen = Midgard“ deutlich beweist, und in der zweiten „Hirn = Wolken“ liegt m. E. sicher Einfluß der im Mittelalter sehr beliebten, in hellenistische Zeit zurückreichenden Spekulation von der Erschaffung Adams vor. In dieser leben die persischen Vorstellungen vom Urmenschen fort, indem man auf den ersten Menschen der biblischen Genesis den alten iranischen Glauben übertrug und nun gewissermaßen den Schöpfungsprozeß umkehrte: aus Erde schuf Gott Adams Leib, aus Wasser sein Blut usw. Wir besitzen zahlreiche mittelalterliche Adamtexte in den verschiedensten europäischen Sprachen, die Max Förster in einer sorgfältigen Untersuchung auf das alexandrinisch-jüdische Henochbuch zurückgeführt hat[1]) und in denen der iranische Einfluß ganz offenkundig ist. In diesen Texten begegnet uns nun häufig, daß Gott aus den Wolken Adams „Gedanken“ (im slav. Henochbuch), oder „Verstand“ (im ahd. Ezzolied: *von den wolchen daz muot*), „cogitationes“ (im lat. Text) geschaffen habe, und aus dieser Tradition wird auch der Verfasser der Eddastrophe seine Gelehrsamkeit geschöpft haben[2]).

1) M. Förster, Archiv f. Religionswiss. 11, 477ff.

2) Vgl. R. Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen S. 199f.; ders., Studien zum antiken Synkretismus (mit H. H.

Auf manichäische Tradition möchte Reitzenstein auch die Angabe Snorris (Gylfaginning c. 6) zurückführen, daß Odin und seine Brüder aus Ymirs Schädel den Himmel gemacht, ihn über die Erde mit seinen vier Enden aufgestellt und unter jede Ecke einen Zwerg gestellt haben, namens Austri, Vestri, Norðri und Suðri. In den Handschriftenresten aus Turfan, die wertvolle Aufschlüsse über den Manichäismus an den Tag gebracht haben, heißt es einmal: „Und um die Erde eine Mauer mit vier Toren hat er angeordnet und in den vier Weltgegenden vier Engel, welche den untersten Himmel halten, entsprechend und in gleicher Kleidung wie die oberen (wohl die vier über den Weltgegenden wachenden Sterne) hat er darauf hingestellt.“[1]) Aber ganz die gleiche Vorstellung begegnet auch in der Offenbarung Johannis 7, 1, wonach vier Engel an den vier Ecken der Erde stehen. So muß man in diesem Falle auch wieder die Möglichkeit mittelalterlichen, christlichen Einflusses offen lassen[2]).

Schaeder) S. 25. 49, Anm. 1. Anders A. Götze, Zeitschr. f. Indologie u. Iranistik 2 (1923), 171f., dem ich in diesem Punkte jedoch nicht folgen kann („Von den Wolken ist zwar auch im Bundahišn die Rede, jedoch ist mir nicht klar, wie sie mit den Gedanken verbunden werden können. Alt muß jedoch die Zusammenstellung sein, da sie in der Edda wiederkehrt, die mir, unabhängig von der Adamsliteratur, hier wie sonst einer Anregung aus Iran zu folgen scheint.“)

1) Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen S. 202, Anm. 1 (aus F. W. K. Müller, Handschriftenreste aus Turfan II. Abh. d. Preuß. Akad. 1904, S. 43).

2) So z. B. Kaarle Krohn, Skandinavisk mytologi (Helsingfors 1922) S. 136. Ganz anders wieder Hugo Pipping, Eddastudier I, 26f.; II, 5ff. — Arthur Christensen, Les Types etc. S. 34ff. und H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus S. 351f. wollen auch den nordischen Mythus von der Entstehung des ersten

Diese mannigfachen iranischen Einwirkungen auf die germanische Religion, denen wir in unserer Untersuchung nachgegangen sind, können nicht in einem einmaligen Strom nach dem Norden gelangt sein, sondern wir müssen unbedingt mit mehreren Strömen zu verschiedenen Zeiten und wohl auch auf verschiedenen Wegen rechnen, die im einzelnen schwerlich immer genau bestimmbar sein werden.

Die letztbesprochenen manichäischen Einflüsse denkt sich Reitzenstein offenbar sehr spät, erst in der christlichen Zeit Islands, also nach dem Jahre 1000, in dem auf Island das Christentum auf Beschluß des Allthings offiziell eingeführt ward.

Nach dem Zeugnis verschiedener altisländischer Quellen kamen während der Regierung des ersten isländischen Bischofs, namens Isleifr (1056—1080), drei fremde, „armenische oder griechische“ Bischöfe nach der Insel[1]), in denen man ansprechend armenische Paulicianer

---

Menschenpaares aus zwei Bäumen (Askr und Embla) aus dem Iran herleiten. Nach dem Großen Bundahišn Kap. XIV (vgl. die Übersetzung bei Schaeder, a. a. O. S. 225ff.) ließ nämlich Gayōmard beim Abscheiden Samen, und nach vierzig Jahren „wuchsen in Gestalt einer Rhabarberstaude mit einem Stengel und fünfzehn Blättern Mahryaγ und Mahryānaγ aus der Erde empor“, der erste Mann und das erste Weib. Aber hier halte ich einen Zusammenhang für ganz unwahrscheinlich, denn einmal steht der Mythus von Askr und Embla in keinerlei Verbindung mit dem Ymirmythus, ferner weicht die Schilderung des nordischen völlig vom iranischen ab, und schließlich ist die Vorstellung von der Entstehung der Menschen aus Bäumen außerordentlich weitverbreitet, vgl. z. B. Lutz Mackensen, „Baumseele“: Zeitschr. f. Deutschkunde 1924, S. 1ff., bes. S. 6, wo weitere reiche Literatur angegeben ist.

1) Vgl. Ares Isländerbuch (ed. W. Golther, Altnord. Saga-Bibl. 1. Heft, 2. Aufl., 1923) c. 8, 1. S. 17f. — Hungrvaka (ed.

d. h. halbchristliche Manichäer, vermutet hat[1]); aber als feststehende Tatsache darf man dies nicht ansehen. Und selbst, wenn diese Annahme zu Recht bestehen sollte, so schiene es mir sehr fraglich, ob wir diesem Ereignis irgendwelche Bedeutung für die nordische Mythenbildung zuerkennen dürften. Die Probleme liegen hier ganz ähnlich wie etwa bei der Frage nach den Einflüssen arabischer Eschatologie auf Dantes Comedia, die der spanische Arabist Miguel Asín Palacios vor einigen Jahren auf die Gesandtschaftsreise von Dantes Lehrer Brunetto Latini nach Katalonien hat zurückführen wollen; dort sei jener mit arabischen Vorstellungen bekannt geworden und habe sie später Dante vermittelt[2]). Beide Male müssen wir vielmehr mit einer weit breiteren Basis rechnen. Dazu kommt in unserem Falle noch die große Unwahrschein-

---

B. Kahle, ebda. 11. Heft 1905) c. 2, 13. S. 92. — Grágás (ed. V. Finsen, I. Teil: Nordiske Oldskrifter XI. København 1852) Kristinna laga þáttr c. 6, S. 22.

1) Vgl. Frédéric Macler, Arménie et Islande: Revue de l'histoire des religions 87 (1923), 236ff.; auch Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen S. 194f. — Schon A. D. Jørgensen, Den nordiske Kirkes Grundlæggelse og første Udvikling II (København 1878) S. 690ff., bes. S. 694, hatte an die armenischen Ketzerbewegungen gedacht, während Gustav Storm (Norsk) Historisk Tidsskrift 2. Række 4. (1884), bes. S. 373f. an griechische Bischöfe dachte, die König Harald der Strenge von Norwegen während seines Streites mit dem Erzbischof Adalbert von Bremen habe kommen lassen und die die katholische Geistlichkeit durch die Bezeichnung „armenisch" habe als ketzerisch stempeln wollen. Unwahrscheinlich ist Konrad Maurers Annahme, daß es sich nur um „Betrüger" oder „verkommene Subjekte" handle: Die Bekehrung des norweg. Stammes zum Christentum II (1856), S. 586f. und Vorlesungen II (1908), S. 54f.

2) Vgl. dagegen F. Babinger, Islam 12 (1922), 139.

lichkeit, daß jene nordischen Mythen erst in christlicher Zeit auf Island entstanden sind. Diese Annahme bedeutete fast ein Wiederaufleben der Elard Hugo Meyerschen Hypothese, an die doch auch nur der Urheber selbst geglaubt hat. —

So legt auch die germanische Religion ein beredtes Zeugnis ab von der ungeheuren Bedeutung der religiösen Strömungen, die vom Iran ausgegangen sind und die ihre nachhaltigen Wirkungen bis tief in das abendländische Mittelalter hinterlassen haben, wie ich es in meiner „Parzivalfrage" zu zeigen versucht habe. Die Forschung steht hier noch in den ersten Anfängen. Ungeahnte Fernsichten werden sich uns öffnen, wenn wir erst einmal die Handelswege und Kulturströme, die im frühen und späten Mittelalter Europa mit Asien verbanden, klarer und deutlicher sehen, als es bislang möglich ist[1]).

---

1) Vgl. A. v. Le Coq, Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittelasiens, Berlin 1925.

XXI.

Wir stehen am Ende unserer Betrachtungen. Sie haben uns gezeigt, wie schon die altgermanische Zeit auf den verschiedensten Gebieten des kulturellen und geistigen Lebens entscheidende Einwirkungen vom Orient und von der Antike empfangen hat. Manche, die das Ideal eines unverfälschten Germanentums in ihrer Brust tragen, wird diese Tatsache mit wehmütigem Schmerz erfüllen, und sie werden versuchen, Island gegen Hellas auszuspielen. Beide sind oft miteinander verglichen worden, und ein Vergleich ist ebenso lehrreich, wie es ihre Gegensätzlichkeit ist[1]). Verweilen wir dabei noch einen Augenblick.

Island ist im Jahre 872 von Norwegen aus besiedelt worden. Es war die Blüte des norwegischen Landes, welche sich damals entschloß, die Heimat zu verlassen, Männer, die nicht gewillt waren, ihren Nacken unter das Joch zu beugen, das ihnen Harald Schönhaar auflegen wollte. Das Vorbild Karls des Großen vor Augen, gedachte dieser König ganz Norwegen unter eine einzige, unter seine Herrschaft zu zwingen. Da wanderten zahlreiche ehemalige Kleinkönige, ein großer Teil des Adels nach Island aus, — ein schwerer Verlust für die Entwicklung des Mutterlandes, und es ist, als wäre auch

1) Vgl. z. B. G. Neckel, „Island und Hellas": Mitteil. d. Islandfreunde IX. Jahrg., S. 35ff.

der Genius der Dichtkunst zugleich mit ihnen übers Meer gezogen. In Norwegen ist seitdem die Skaldenkunst so gut wie verstummt. Die Dichter, die in den folgenden Jahrhunderten am norwegischen Königshof ihre Preislieder singen, sind ausnahmslos Isländer.

Auf Island war die Schöpferkraft nicht erloschen. Dort entstand der realistische Prosaroman, die Saga, die eigentlich neue große schöpferische Leistung Islands. Und die Isländer sind es auch gewesen, die am längsten von allen germanischen Völkern den alten Heldensang weitergepflegt haben. Verdanken wir doch ihnen auch die Aufzeichnung der allermeisten uns bekannten stabreimenden Lieder. Was wüßten wir von germanischer Religion ohne die Götterlieder der Edda und ohne Snorris Poetik!

Es ist etwas Großes, ja wir dürfen ruhig sagen: etwas Geniales, was die Germanen jener einsamen Insel im nördlichen Polarmeer geleistet haben. Aber wir dürfen uns auch den Grenzen ihrer Leistung nicht verschließen. Ebenbürtig ist Island Hellas nicht. Island hätte es vielleicht werden können, wenn es eben nicht jene weltentlegene Insel gewesen, wenn seinen Bewohnern etwa die gleiche zentrale Lage beschieden gewesen wäre wie dem südlichen Hellas. Die geographische Lage eines Landes ist das Schicksal seiner Bewohner.

Man hat wohl allgemein geglaubt und glaubt es meist auch heute noch, daß die griechische Bildung völlig selbwachsen sei. Aber schon der junge Herder hat das Richtige geahnt und Nietzsche klar ausgesprochen, was die neueste Forschung durchaus bestätigt hat: es sei nichts törichter, sagt er, als den Griechen eine autochthone Bildung nachzusagen; „sie haben vielmehr alle bei andern

Völkern lebende Bildung in sich eingesogen, sie kamen gerade deshalb so weit, weil sie es verstanden, den Speer von dort weiter zu schleudern, wo ihn ein anderes Volk liegen ließ. Sie sind bewunderungswürdig in der Kunst, fruchtbar zu lernen . . . und so wie sie" fährt Nietzsche fort „sollen wir von unseren Nachbarn lernen zum Leben, nicht zum gelehrtenhaften Erkennen, alles Erlernte als Stütze benützend, auf der man sich hoch und höher als der Nachbar schwingt".

Das Wesen eines Volkes läßt sich nicht auf eine einzelne kurze Formel bringen noch durch ein billiges Schlagwort wie „faustisch" oder „gotisch" erfassen, sondern nur aus dem Studium seiner Geschichte begreifen. Und das Studium der Vergangenheit unseres eigenen Volkes lehrt uns, daß es nicht dem Wesen des deutschen Geistes entspricht, sich durch eine chinesische Mauer vor der Welt zu verschließen, sondern offenen Sinnes das Fremde auf sich wirken zu lassen. „Nur durch Aneignung fremder Schätze entsteht Großes", sagt Goethe einmal[1]). In diesem Sinne hat sich auch Konrad Burdach in seiner 'Deutschen Renaissance' geäußert, dessen glänzende Ausführungen mir ganz aus der Seele gesprochen sind[2]). Und erst kürzlich hat auch Arnold Schröer von dem „gesunden nationalen Egoismus" der Engländer gesprochen, „nur das zu behalten, was man für sich brauchen konnte, das aber sich auch ungescheut anzueignen, wie und woher man es nehmen wollte, anzueignen, das heißt, es dem völkischen Empfinden anzupassen"[1]).

1) Zum Kanzler von Müller und Eckermann am 17. Dezember 1824.

2) Deutsche Renaissance, Betrachtungen über unsere künftige Bildung (Berlin 1920) bes. S. 67ff.

Es ist nun einmal eine unbestreitbare und unabwendbare Tatsache, daß die Germanen seit ihrem ersten Eintritt in die Geschichte in unmittelbarer oder mittelbarer Beziehung zu den Mittelmeerländern gestanden haben. Nicht erst mit der Renaissance beginnt der Einfluß der Antike, sondern er reicht schon tief in altgermanische Zeit zurück. Und wir dürfen nicht vergessen, daß auch die Kultur des deutschen Mittelalters mit starken Wurzeln im Boden der Antike ruht. Die Geschichte des deutschen Geistes ist zum wesentlichen Teil gleichbedeutend mit der Geschichte seiner Auseinandersetzung mit der Antike. Und so oft der deutsche Geist sich auch in ihr zu verlieren scheint, immer wieder bricht er um so leuchtender hervor, gleich als ob er durch diese Auseinandersetzung mit der Antike nur um so deutlicher zum Bewußtsein seiner selbst gelange.

Wir haben keinen Grund, diese Tatsachen zu beklagen, noch brauchen wir in einem resignierenden *amor fati* letzten Trost und Zuflucht zu suchen. Prinzen Zerbinos wird es immer geben, die das Weltgeschehen rückwärts drehen möchten, doch wir wollen uns freuen, daß unsere Vorfahren nicht unempfänglich für die Geistesschätze des überlegenen Südens gewesen sind! Und es gilt sich dessen stets bewußt zu bleiben, daß sich kein Kulturvolk völlig aus sich heraus entwickelt hat. Alle Entwicklung entspringt aus dem Zusammenstoß der

1) Arnold Schröer, Über die Sprache als Kunst und die Weltmacht-Stellung der Engländer (Kölner Universitäts-Reden 8). Köln 1922, S. 11.

Gegensätze. Innerhalb eines Volkes aber ist die Spannung nicht stark genug, sondern erst im Zusammenprall mit dem völlig Fremden entzündet sich der göttliche Funke. Echte Kultur entspringt nicht spontan aus dem Schoß eines Volkes, sondern sie entsteht an seiner Peripherie durch Berührung mit der Fremde, — so die griechische in den ionischen Städten Kleinasiens, so die germanische durch den Kontakt mit den Mittelmeerländern.

An den Anfang unserer Ausführungen haben wir den Namen Jacob Grimms gestellt, des leuchtenden, nie wieder erreichten Vorbildes, der uns geradezu die Idee des deutschen Gelehrten zu verkörpern scheint. Aber gleichsam als ein Symbol unseres Strebens über die engeren Grenzen der Fachwissenschaft hinaus zu den höchsten und letzten Fragen vorzudringen, mögen hier am Schlusse die Worte eines größeren, des größten Genius unseres Volkes stehen. In seinem letzten Brief, fünf Tage vor seinem Tode, schreibt Goethe an Wilhelm von Humboldt, am 17. März 1832 — und was er hier vom einzelnen Menschen sagt, gilt ebenso vom ganzen Volk: „Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles anzueignen weiß, ohne daß es der eigentlichen Grundstimmung, demjenigen, was man Charakter nennt, im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige.“

Namen- und Sachverzeichnis.